شرح اصول الکافی

لمؤلفه

صدر الدین محمد بن ابراهیم الشیرازی

(کتاب العقل و الجهل)

عنی بتصحیحه

محمد خواجوی



موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی


بسم الله الرحمن الرحیم

شرح اصول الكافى

مؤلفه

صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازى

(كتاب العقل والجهل)

عنى بتصحيحه

محمد خواجوى



موسسهٔ مطالعات و تحقيقات فرهنگى

تهران ۱۳۶۶



مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی
وابسته به
وزارت فرهنگ و آموزش عالی

شرح اصول کافی جلد اول
شماره ۵۷۲
مصحح: محمد خواجوی
تیراژ ۳۰۰۰ نسخه
تاریخ انتشار ۱۳۶۶
ناظر چاپ: ابوالفضل صحتی
نوبت چاپ: چاپ اول
چاپخانه: خواندنیها
بها باجلد شمیز ۱۰۰۰ ریال، جلد گالینگور ۱۳۰۰ ریال

فهرس المطالب

الاهداء	١
كلمة المصحح	٣
المقدمة على شرح اصول الكافى لعلى العابدى الشاهرودى	١٩
المبحث الاول فى العقل	٢٠
بحث حول توقف اصول الدين على العقل	٢٢
بيان تفصيلى عن توقف الاحتجاج بالاصول على العقل	٢٣
النبوة والامامة الخاصتين	٢٣
البرهنة على لزوم البينة والمعجزة	٢٤
التدليل على اصل المعاد عن طريق سمعى عقلى	٢٥
الفصل الثانى فى المعانى المختلفة للحجية	٢٦
الحجية على صعيد علمى الاصول والفقه	٢٧
تقسيم الحجة على اساس الذاتية	٢٧
تقسيم الحجة على اساس اللزوم والتعدى	٢٨
تحقيق حول الحجة الذاتية	٢٩
الحجة على صعيد الفلسفى	٣٠
الفصل الثالث فى معانى العقل	٣٠
تقسيم العقل النظرى على اساس الاجمال والتفصيل	٣٢

اطلاقات العقل النظرى ۳۲
الثانى من معانى العقل هو العقل العملى ۳۳
نقد موجز على بعض زوايا نظرية كانت فى العقل العملى ۳۶
مراتب العقل العملى ۳۶
إطلاقات عقل العملى ۳۷
الفصل الرابع فى معانى العقل فى الفلسفة الغربية ۳۷
الفصل الخامس فى اصول العقلية الاولية ۳۸
اصول العقل النظرى ۳۹
انقسام الاصول بملاحظة الصناعات الخمسة ۴۳
انقسامها بملاحظة قبول الانكار وعدمه ۴۳
اصول العقل العملى ۴۴
كيفية تحقق القضايا الاولية الخلقية ۴۸
الفصل السادس فى موقف الفلسفة الغربية من الاصول العقلية ۵۱
تقسيم الاصول ۵۲
مشتقات الهوهوية و فروعها ۵۲
اصل الدليل الكافى و فروعه ۵۳
فروع الدليل الكافى ۵۳
موارد الدليل الكافى ۵۴
ارجاع الاصول الى اصل واحد ۵۴
ادلة رجوع الدليل الكافى ۵۴
ادلة اختلاف الدليل الكافى عن الهوهوية ۵۶
الفصل السابع فى حجية العقل ۵۷
حجية العقل النظرى على الصعيد الفلسفى ۵۸
اللزوم والتعدى فى حجية العقل النظرى ۶۰

حجية العقل النظرى على الصعيد الاصول الفقهى	۶۲
البرهان اليقينى العقلى	۶۳
البرهان العقلائى	۶۴
برهان الملازمات العقلية	۶۵
كلام اخر فى برهان الملازمة	۶۶
القضايا الاختيارية والتجربية	۶۷
ابطال القياس	۶۷
البرهنة على عدم حجية القياس	۶۸
الاستحسان والمصالح المرسلة	۶۹
الوصول الى احكام الشرع على اساس الملازمة	۷۰
الملازمة على صعيد العقل النظرى	۷۱
الملازمة على صعيد العقل العملى	۷۲
عدم حجية العقل بخصوصه فى الحكم الفقهى	۷۳
المبحث الثانى النبوة	۷۴
ادوار النبوة الخاصة الخاتمية	۷۶
شأن النبى (ص) تجاه القران	۷۸
شأنه (ص) تجاه الحديث	۷۸
المبحث الثالث الامامة	۸۰
ادوار امامة الائمة الاثنى عشر (ع)	۸۰
مؤلفات اميرالمؤمنين (ع)	۸۴
اقسام الجفر	۸۵
اقسام علوم الجفر	۸۵
مؤلفات سائر اهل البيت (ع)	۸۹
الادوار التى منعوا عنها عاجلا	۹۷

المبحث الرابع تأليفات الشيعة حول احاديث النبى (ص) و اوصيائه (ع)
السته الاف و الستمائة الكتاب فى الحديث ۱۰۲
االاصول الاربعمائة ۱۰۲
تعريف الاصل و اختلافه عن الكتاب ۱۰۲
الكتب الاربعة ۱۰۵
كتاب الكافى ۱۰۶
اصول الكافى ۱۰۸
كتاب الحجة ۱۱۰
كتاب الايمان و الكفر ۱۱۱
منهج ابى جعفر الكلينى لنقل الحديث فى الكافى ۱۱۱
العدة فى اسناد الكافى ۱۱۲
شروح اصول الكافى ۱۱۳
شرح صدر المتألهين على اصول الكافى ۱۱۵
ملاحظة على شرح صدر المتألهين ۱۱۵
شرحنا على اصول الكافى ۱۱۶
منهج التفسير العلمى ۱۱۷
محاولة شرح الاحاديث على المنهج العلمى ۱۱۸
المنهج العلمى فى الشرح و التفسير ۱۱۸
الاسس التى يتركز عليها شرحه ۱۱۹
المبحث الخامس فى عدد اخر من الاصول التى نضطر الى تقديمها قبل الكتاب ۱۲۷
الفائدة الاولى: بحث عن حجية خبر الواحد ۱۲۸
الاقوال و المذاهب فى حجية خبر الواحد ۱۲۸
مذهب السيد المرتضى و موافقيه فى خبر الواحد ۱۳۰
علاج التهافت فى نظرية السيد المرتضى حول حجية الاحاد ۱۳۱

الفائدة الثانية فی اختلاف معنی الحجية عند بعض القدماء ١٣٢
الفائدة الثالثة فی اختلاف المشايخ الثلاثة طريقة فی ذكر الاسانيد ١٣٣
الفائدة الرابعة فی تشخيص العدات المذكورة فی الكافی ١٣۴
الفائدة الخامسة ١٣۴
الفائدة السادسة فی اشارة الی طريق الرواة بخصوصياتها وتمييزها من بين المشتركات ١٣۵
الفائدة السابعة فی اختلاف مذهب القدماء فی الحديث ١٣٧
عدد من القرائن الدالة علی صحة الخبر ١۴١
ايضاح حول القرائن ١۴٢
مذهب المتأخرين فی الصحيح وغيره ١۴٣
ايضاح حول طريق المتأخرين فی الاخبار ١۴٣
ايضاح حول قاعدة التنويع ١۴۴
المختار فی مذهب التصحيح ١۴۵
الفائدة الثامنة فی ذكر عن اصحاب الاجماع ١۴۵
عدد من اصحاب الاصول ١۴۶
بحث حول اجماع العصابة ١۴٨
مختارنا فی حجية هذا الاجماع ١۵٠
معنی صيغة الاجماع ١۵٢
الفائدة التاسعة فی ذكر عن الاصول الرجالية ١۵٢
الفائدة العاشرة فی المهمل والمجهول والموثق والمعلوم ١۵۴
الفائدة الحادی عشر فی وجوب التسليم لائمة الهدی (ع) ١۵۵
الفائدة الثانية عشر فی جهات علوم الائمة (ع) ١۵۵
بحث عن شمول حكم الوراثة للعلم الحادث ١۵٧
تقسيم اخر لجهات علوم الائمة (ع) ١۵٨

استعراض لعدد من احاديث ال محمد (ص) حول علومهم ۱۵۸
مقدمة الشارح (صدرالمتألهين) ۱۶۳
مقدمة المؤلف (الكلينى) ۱۷۵
الباب الاول باب العقل والجهل ـ الحديث الاول ۲۱۳
الحديث الثانى ۲۱۹
الحديث الثالث ۲۲۲
الحديث الرابع ۲۲۹
تنبيه ۲۲۹
الحديث الخامس ۲۳۲
تبيين ۲۳۳
الحديث السادس ۲۳۶
الحديث السابع ۲۳۷
الحديث الثامن ۲۳۸
الحديث التاسع ۲۴۰
الحديث العاشر ۲۴۲
الحديث الحادى‌عشر ۲۴۸
الحديث الثانى‌عشر ۲۵۱
المشهدالاول فى‌بشارة اهل‌العقل من‌جهة بداية حالهم من كونهم مستعدين للتعليم ۲۵۲
المشهدالثانى فى انه تعالى اكمل نفوس حججه بالعقول الكاملة المدركة لحقائق الاشياء ۲۵۴
المقصد «المشهد» الثالث فى‌كيفية اتحاده تعالى بصفة الوحدة والاشارة الى تحقيق عينية الصفات للذات الاحدية ۲۵۸
المبحث الثانى فى‌قوله لااله الا هو ۲۶۳

المقصد الثانی فی تحقیق کلمة هو ۲۶۳
المقصد الثالث ان اشرف الاسماء فی حقه تعالی اسم هو ۲۶۵
الفصل الثانی فی حکمة خلق الارض والتدبر فی نحو وجودها وصفاتها ۲۷۸
الفصل الثالث فی حکمة اختلاف اللیل والنهار و دلائله ۲۸۱
الفصل الرابع فی دلائل الفلك التی تجری فی البحر ۲۸۳
الفصل الخامس فی شواهد الربوبیة فی قوله تعالی وما انزل الله من السماء
من ماءٍ... ۲۸۵
المشهد الثانی فی سبب انزاله من السماء ۲۸۸
المشهد الثالث فی کیفیة حیوة الارض بالماء ۲۸۹
الفصل السادس فی قوله تعالی وبث فیها من کل دابة ۲۹۰
الفصل السابع دلائل تصریف الریاح ۲۹۴
الفصل الثامن فی حکمة قوله والسحاب المسخر بین السماء والارض ۲۹۷
المشهد الرابع فی الموعظة الحسنة والترغیب فی الاخرة والتزهید عن
الدنیا ولذاتها ۳۱۹
المشهد الخامس فی تخویف من لایعقلون بتدمیر امثالهم وانزال الرجز
من السماء علی الفاسقین ۳۲۲
المشهد السادس فی ان العقل لاینفك عن العلم وهما متصاحبان ۳۲۴
المشهد السابع فی مذمة من لایعقل ۳۲۷
نکتة ۳۳۲
تذکرة فیها تبصرة ۳۳۶
المشهد الثامن فی ان المذموم من افراد الناس کثیرون ۳۴۰
المشهد التاسع فی مدح القلة ۳۴۳
المشهد العاشر فی انه تعالی ذکر العقلاء الکاملین فی القران با جود ما
یذکر به شیء ۳۴۷

المشهد الحادی عشر فی ان القلب الانسانی هو الجوهر العقلی و انه بالحکمة یصیر عقلا بالفعل ۳۵۷
المشهد الثانی‌عشر فی موعظة خطابیة و حکمة عملیة خلقیة یتهذب به النفوس عن ادناس الرذائل ۳۵۸
المشهدالثالث‌عشر فی انشرف‌الانبیاء والرسل وفضلهم‌علی‌کافةالخلائق انما هو بکمال عقلهم ۳۶۲
المشهد الرابع عشر فی ان لله حجتین و ان العقل رسول من داخل والرسول عقل من خارج ۳۶۳
المشهد الخامس‌عشر فی بعض‌احوال العقلاءِ العارفین ۳۶۵
المشهد السادس‌عشر فی ان التفرد عن‌الناس والعزلة والصبر علیها من علامات قوةالعقل وکماله ۳۶۸
المشهد السابع عشر فی ان طاعةالله لایتم الا بالعلم والعلم لایحصل الا بالعقل ۳۷۳
المشهد الثامن‌عشر فی ان العلم هوالاصل والعمل انما یراد لاجله ۳۷۴
المشهد التاسع‌عشر فی لمیة زهد العلماء فی‌الدنیا والباعث لهم علیه ۳۷۷
المشهدالعشرون فی اناصل‌السعادة الحقیقیة للعبد ان یکون عقلامستفاداً من‌الله ۳۸۳
المشهد الحادی والعشرون فی تتمة صفات‌العقلاء الکاملین ۳۸۶
المشهد الثانی والعشرون فی‌الاشارة الی‌حزم‌العاقل وتمکینه‌فی‌الاقوال ۳۹۶
الحدیث الثالث‌عشر ۳۹۷
الحدیث الرابع‌عشر ۳۹۹
الحدیث الخامس‌عشر ۵۳۸
الحدیث السادس‌عشر ۵۴۰
الحدیث السابع‌عشر ۵۴۱

الحديث الثامن عشر	۵۴۲
الحديث التاسع عشر	۵۴۴
الحديث العشرون	۵۴۵
الحديث الحادی والعشرون	۵۵۶
هداية حكمية	۵۶۴
تبصرة ملكوتية	۵۶۵
الحديث الثانی والعشرون	۵۶۷
الحديث الثالث والعشرون	۵۶۸
الحديث الرابع والعشرون	۵۷۲
الحديث الخامس والعشرون	۵۷۳
الحديث السادس والعشرون	۵۷۳
الحديث السابع والعشرون	۵۷۶
الحديث الثامن والعشرون	۵۷۸
الحديث التاسع والعشرون	۵۷۹
تنبيه	۵۸۱
الحديث الثلاثون	۵۸۳
الحديث الحادی والثلاثون	۵۸۵
الحديث الثانی والثلاثون	۵۸۷
الحديث الثالث والثلاثون	۵۹۰
الحديث الرابع والثلاثوز	۵۹۱
فهرس الاحاديث	۵۹۵
فهرس الاعلام	۶۰۷

الاهداء

اهدى هذا الكتاب الى حامل الــولاية الكبرى والغوث الاعظم في-الاخرة والاولى، سلطان الاولياء وخاتم الاوصياء، وارث الانبياء المرسلين و حجة الله في السموات والارضين، مولانا صاحب الامر والعصر والزمان و كلمة الرحمن، عجل الله تعالى فرجه و سهل الله بمنه مخرجه.

يا صاحب الولاية وسيد الامة: يا ايها العزيز: مسنا واهلنا الضر وجئنا ببضاعة مزجاة فاوف لنا الكيل وتصدق علينا، ان الله يجزى المتصدقين.

هو

كلمة المصحح

بسم‌الله الرحمن الرحيم

الحمدلله العلى عن شبه المخلوقين، الغالب لمقال الواصفين، الظاهر بعجائب تـدبيره للناظرين، والباطن بجلال عزته عن فكـر المتوهمين، الذى لاتغشاه الظلم و لايستضىء بالانوار، ليس ادراكه بالابصار ولاعلمه بالاخبار، فلاعين من لم يره ينكره ولا قلب من اثبته يبصره، سبق فى‌العلو فلاشىء اعلى منه، و قرب فـى‌الدنو فلا شىء اقرب منه. فهوالذى تشهد له اعلام الوجود على اقرار قلب ذى‌الجحود.

و اشهد ان محمداً صلى‌الله عليه وآله عبده و رسوله، بعث‌الله شهيداً و بشيراً و نذيراً خير البرية طفلا و انجبها كهلا و اطهر المطهـرين شيمة و اجـود المستمطرين ديمة، اختاره من شجرة الانبياء و مشكوة الضياء و مصابيح الظلمة و ينابيع الحكمة، و اشهد ان علياً وصيه و خليفته و صهره و ابن عمه، و ان الائمة قـوام‌الله على خلقه و عرفاؤه على عباده، لايـدخل الجنة الا من عرفهم و عرفـوه، ولا يـدخل النار الا من انكرهم و انكروه.

هم شجرة النبوة و محط الـرسالة و مختلف الملائكة و معادن العلم و ينابيع الحكم، ناصرهم و محبهم ينتظر الرحمة و عدوهم و مبغضهم ينتظر السطـوة، الا ان مثل ال‌محمد كمثل نجوم سماء اذاخوى نجم طلع نجم، ان نطقوا صدقوا وان‌صمتوا لم يسبقوا، هم عيش العلم و موت الجهل، بهم عاد الحق الى نصابه و انزاح الباطل

عن مقامه، ولا سيما قطب رحى الـوجود و مـركز دائرة الشهود، الذى ببقائه بقيت الدنيا و بيمنه رزق الورى و بوجـوه ثبتت الارض والسماء خـاتم‌الائمة الاثنى عشر المهدى المنتظـر صلوات‌الله عليه و عليهم اجمعين من الان الى ان يقوم الناس لرب العالمين.

امـا بعد: لمـا تـم تصحيح كتاب مفاتيح‌الغيب للفيلسوف الالهـى والحكيم الصمدانى صدرالمتألهين‌الشيرازى قدس‌الله‌سره‌الزكى، استدعى المؤسسة‌المطالعات والبحوث العلمية والثقافية ان اصحح احدكتبه الكبيرة و اخرجها بالتحقيق والتنقيح، و ذلك هو شرح اصول الكافى الذى يعد من اعظم شرح‌كتب على اصول الكافى، اى ذكر الاثر الثمين الذى اعتمد عليه علماء الامامية على بكرة ابيهم فى الاحاديث‌الائمة المعصـومين عليهم سلام‌الله الملك المبين فـى خمسة اجزاء، ثم تـرجمتها الى اللغة الفارسية ايضاً فـى خمسة اجزاء (كمـا فعلت هكذا فـى‌كتاب مفاتيح‌الغيب و نقلتها بعون‌الله تعالى الى اللغة الفارسية‌فى مأة و الف صفحة) فعلى هـذا بعد مـا استخرت من‌الله تعالى شمرت عن ساق الجد و الاجتهاد و عزمت على اتمام هذا الامـر العظيم غب ماتوكلت و فوضت‌امرى اليه. مع ماانافيه من قلة البضاعة وقصرا لباع والقصور فى‌البضاعة و عدم المتاع.

فاعلموا يا اخـوانى المؤمنين : ان هذه النسخة المباركة مقتبسة من مشكـوة الرسالة والولاية، حاوية لحقائق‌الولاية وجامعة‌لدقائق الهداية موضحة لمعظم‌المطالب و موصلة الى جل المارب، كاشفة عن الاسرار المودعة فـى‌الكتاب والسنة، تذكـرة لاولى‌الالباب والامة، شفاء ورحمة‌للمؤمنين، كما انها خسار ونكال للظالمين‌المعاندين. وهذا الشرح الذى يتشعشع على صفحاته انوار الحقائق و يترقرق فى‌حواشيه لمعات الدقائق، قدصدرت عن الكامل العامل والفاضل الواصل، الامام الهمام والحبرالقمقام، عمدة المحققين و قدوة المحدثين النحرير الربانى والمدقق الصمدانـى صدرالدين الشيرازى قدس‌الله روحه وكثر فتوحه، وهى مشتملة على‌كنوز رموز الحكمة والولاية و محتاج اليها لطالبى الرشد والهـداية، و بمعرفتها تحل رمـوز الاسرار اللاهـوتية

والاحاديث النبوية و الاخبار المروية عن الائمة الاثنىعشر خير البرية والبشر، فهى عين الحكمة من اوتيها فقد اوتى خيراً كثيراً، عيناً يشرب بها عبادالله يفجرونها تفجيرا، لانه قد تصدى الشارح ـ كما افاد صاحب كتاب روضات الجنات ـ فى اطراء هذا الشرح: لتحقيق معنى الخلافة والولاية الكلية و شؤون ائمة الطاهرين سلام‌الله عليهم اجمعين، و يظهر من هذا الكتاب نهاية تصلبه فى العقائد الامامية و استشراقه من انوار الولوية، لانه قد برهن على الحقائق اللطيفة التى استنبطت من كلمات اهل العصمة بالدلائل المتقنة فى وجوه مختلفة و ابطل مبانى العامة التى فى اعتقادهم.

فبعد التصحيح والتنقيح استدعيت عن صديقى الولوى، انسان العين و عين الانسان، ومجدد مناهج الاصول والبرهان، المتضلع فى‌مدارج‌العلم والايقان ومشوقى بالحث و البيان: اية‌الله والعلم الحجة: السيد على العابدى الشاهرودى ايده‌الله تعالى بالتأييدات العلمية والعملية ان يسجل تصديراً جامعاً من طراز ما يفيد للعصر الحاضر، و مقدمة حاوية للاراء و خطوط النظرات من‌اعلام الحاضر والغابر حول مسائل‌العقل والحجة والقران والسنة والاخبار و الاثار مع ما ضم اليها من منتجات ذهنه الشريف وفكره اللطيف (كما فعل هكذا وتفضل علينا و كتب‌مقدمتين جامعتين لكتاب مفاتيح‌ـ الغيب، اعنى الاصل والترجمة، حول مسائل ذلك الكتاب و زاد فيهما مسائل الاخرى التى يحتاج اليها رواد العلم والهدى) مع حواش ثمينة و تعليقات انيقة فى‌جهات‌شتى يكشف الستر عن معضلاتها و يهتدى طالب العلم والرشاد الى هداها حول مسائل العقائد (التى طبع فى ختام‌كل مجلد من‌الكتاب) و جنابه مع ماكان عليه من اشتغال الكثير تقبل استدعائى و لبى ندائى وكفل مسألتى، فجزاه‌الله عنى و عن‌الاسلام خير الجزاء و جعله من خدام علوم اهل‌البيت و مخلصيهم عليهم‌السلام.

واما شرح حال الشارح وثقافته و اساتذته و ارائه الخاصة كما اشرت اليها فى مقدمة مصنفاته القيمة التى صححتها، فمضبوطة فى كتب السير، و قد اومأنا اليها فى مقدمة كتاب مفاتيح‌الغيب و اسرارالايات بالفارسية و على‌الجزءالاول من تفسيره على القران الكريم التى صححتها وطبع منذ عشر سنين او اكثر بالعربية، ذكرنا فيها ما

لابد ان يقال، من اراد الاطلاع فليراجع اليها.

وقد اعتمدت فى تصحيح هذا الكتاب على خمس نسخ: الاولى نسخة بخط شارحه الشريف، المحفوظة فى مكتبة آيةالله العظمى السيد شهاب‌الدين المرعشى النجفى مد ظله‌العالى ويرى قارىء العزيز صورة منها ومن سائر النسخ ايضاً فى هذا التصدير (اى كلمة المصحح) كتبها الشارح فى‌سنة اربع و اربعين بعدالالف، و هى مشتملة على كتاب العقل والجهل و كتاب فضل العلم، و لكن سقط منها مقدمة الشارح والماتن مع شرحها الى ابتداء كتاب‌العقل والجهل، وهى‌نسخة عزيزة جداً، كماكتب سماحة الحجة فى عنوانها: فليغتنم قدرها، و من على باعطاء صورة فتوغرافية منها، و وصفها خارج عن الاطراء.

الثانية ايضاً نسخة فتوغرافية لمكتبة المجلس المحفوظة تحت رقم ۳۱ مشتملة على كتاب العقل والجهل و كتاب فضل العلم، و كانت سنة تحريرها ۱۱۹۴ هجرية.

الثالثة نسخة فتوغرافية لمكتبة المجلس ايضا المحفوظة تحت رقم ۳۲ مشتملة على كتاب التوحيد مع بعض الحواشى و الفوائد للعارف الولوى المولى على النورى قدس‌الله سره القدوسى و بعض حواش متفرقة من اعلام الماضين و على كتاب الحجة الى ان جف قلمه الشريف لورود القضاء عليه و لم يتم الكلام و توفى فى اثناء شرحه. كما وجدنا هكذا فى خاتمة بعض النسخ. وكانت سنة تحريرها ۱۲۳۳ هجرية.

الرابعة نسخة فتوغرافية اخرى لمكتبة المجلس المحفوظة تحت رقم ۴۸۰۶ كتبه محمدتقى منشى تويسركانى لوثوق‌الدولة فى سنة ۱۳۲۰ هجرية مشتملة على‌تمام الشرح، وهى نسخة مصححة مع خط جيد جداً.

الخامسة نسخة فتوغرافية لمكتبة كلية الاداب بجامعة تهران المحفوظة تحت رقم ۶۶۳۰ مشتملة على‌الكتاب العقل والجهل و كتاب فضل العلم و كتاب التوحيد، و كانت سنة تحريرها خمس و مأة و الف بعدالهجرة النبوية.

والسادسة نسخة مطبوعة بالطبعة الحجرية فی سنة ۱۲۸۲ هجرية التی لایخلو عن النفع فی تصحيح کتابی التوحيد والحجة والحواشی للعلامة النوری، و مع هذا لم اكتف بذلك و قابلت احاديث الكتاب بما فی الكافی و شرح الاصول والروضة للمولی محمد صالح المازندرانی الذی صححه وعلق عليه استاذی المرحوم: الحكيم الجامع المحقق الصمدانی ایةالله الميرزا ابوالحسن الشعرانی تغمده الله بفيضه السبحانی.

هذه النسخ كانت مراجع تصحيحی فی هذاالكتاب القيم، ولكن فی قسم رجال الحديث كلما اوردالشارح فی طی كلامه اسمائهم و اشار الی توثيقهم او تضعيفهم او قبولهم او ردهم راجعت كتب الرجال و قابلتها معها ككتاب رجال النجاشی «جش» و كتاب اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشی «كش» وكتاب رجال الشيخ الطوسی «جخ» وفهرسه، ای كتاب الفهرست «ست» وخلاصة الاقوال فی معرفة الرجال المعروف بالخلاصة للعلامة الحلی «صه» و جامع الرواة لمحمدبن علی الاردبيلی الغروی الحائری، وهو من اجمع الكتب فی احوال رجال الحديث، كما صنعت هكذا فی قسم نقل الاقوال من فتوحات المكية و فصوص الحكم و احياء علوم الدين وجميع التفاسير المذكورة فی الشرح و غيرها، ای قابلت مع مصادرها و سجلت اختلاف النسخ فی ذيل الصفحات و نقلت بعض الفوائد عن امثال شرح الفصوص و غيره و اوردت نوادر اللغة والادب ايضاً فی ذيل الصفحات تتميماً للخدمة.

هذا ما تيسر لی من الخدمة والتصحيح والتنقيح تجاه الاحاديث المروی عن ائمتنا المعصومين، اهل الذكر و اولی الامر و بقيةالله و عيبة علمه و حجته و صراطه و نوره و برهانه و عباده المكرمين الذين لايسبقونه بالقول وهم بامره يعملون وخلفاءالله فی ارضه و حججه علی بريته وانصار دينه وحفظة سره و خزنة علمه ومستودع حكمته و تراجمة وحيه و اركان توحيده.

و ارجو من الله الكريم كما وفقنی لتنقيح هذاالكتاب و تصحيحه، ان يتقبل عنی هذا القليل باحسن القبول بمنه وكرمه وان يدخر لی عنده ثمرة صالحة وكلمة باقية و يهدينی الی صراط الحق واليقين انه خير موفق و معين.

ولابدهنا ان اذكر بانـــى قد وفقت لنقل هذا الكتاب الكبير الى اللغة الفارسية بعد مقاساة محن كثيرة، وقد اعد للطبـع و النشر ترجمة ثلاثة اجزاء منها، و هى: كتاب العقل و العلم و الحجة، وبقى الى الان ترجمة كتاب التوحيد و ارجو من الله الحكيم ان يوفقنى لاتمام هذاالامر العظيم بعونه و كرمه.

وكان الفراغ عــن تحرير هذه الكلمة فــى منتصف ليل الثلاثاء خامس شهــر محرم الحرام سنة خمس واربـع مائة بعدالالف مــن الهجرة النبوية على هاجرها الاف الثناء و التحية، و انا افقر الخلق الى الله العلى، العبد المفتقر الولوى محمدبن احمد الخواجوى عامله الله بلطفه الخفى، و اخر دعوانا ان الحمدلله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و اله الطيبين الطاهرين الاطهرين.

محمد خواجوى
١٣٦٣/٧/٩

نسخه اصل

باسمه تعالی و تقدس

شرح اصول کافی ملاصدرا تماماً بخط مبارکش فلیغتنم قدرها

صورة فتوغرافية لنسخة من شرح كتاب العقل و العلم بخط شارحه الشريف صدر المتألهين التي كتبه في سنة ١٠٤٤ و هي موجودة في مكتبة اية الله العظمى المرعشي النجفي.

امضاء ما قدمناه من النية في اتمام كتاب الكافي ان كان وضع الديباجة قبل الشروع والا فالمراد
ما اشار اليه بقوله ان تاخر الاجل صنعنا كتابا اوسع واكمل منه اي من الكافي او من كتاب الحجة
نوفيه حقوقه كلها [illegible] على الحالين او للغاية [illegible] اي موفين حقوقه او لنوفيها ان شاء الله
تعالى وبه الحول والقوة واليه الرغبة في الزيادة في المعونة والتوفيق والصلوة على سيدنا
محمد النبي وآله الطيبين الاخيار واولاده ابدا ابدا وافتتح كتابه هذا يعني الكافي بكتاب العقل و
فضائل العلم وارتفاع درجة اهله وعلو قدرهم ونقص الجهل وخساسة اهله وسقوط
منزلتهم اذ بيان لوجه تقدمه على سائر الكتب المذكورة في الكافي بان كان العقل في
الانسان هو القطب الذي عليه المدار في الحركات الفكرية والانظار وهو اصل القوى المدركة و[illegible]
الحركة و[illegible] الذي يرجع اليه المدارك والحواس والنور الذي به يهتدي في ظلمات بر الدنيا
وبحر الاخرة وبه يحتج على تصويب المصيب وتخطية المخطي وتحقيق الحق وابطال الباطل وله
الثواب وعليه العقاب يوم الحساب والمآب في دار الجنة او العذاب والله الموفق
باب العقل والجهل [illegible] حدثني استادي ومن عليه استنادي في العلوم
النقلية علم عصره وشيخ دهره بهاء الملة والدين محمد العاملي عن والده الماجد وشيخه
المجد المعظم الشيخ الفاضل الكامل حسين بن عبد الصمد افاض الله على روحه الرحمة والرضوان
واسكنه دار الجنان عن شيخه الجليل واستاده النبيل عماد الاسلام وفخر المسلمين الشيخ زين الملة
والدين العاملي طاب ثراه وجعل الجنة مثواه عن الشيخ المعظم المفخم والمطاع المؤيد المكرم علي
[illegible] علي بن عبد العالي الميسي [illegible]
عن الشيخ السعيد محمد بن داود المؤذن الجزيني عن الشيخ الكامل ضياء الدين علي عن والده الاعظم
المحقق المدقق الجامع بين الفضيلتين الحاوي للنفسين رئيس العلماء وعمدة الشهداء
الشيخ شمس الدين محمد بن مكي رفع الله قدره [illegible] واخبرني سيدي
وسندي واستادي ومستندي في العلوم الدينية والعلوم الالهية السيد الاجل الانور

وهذا الكتاب مشتمل على سبعة عشر بابا [illegible]

الكركي قدس الله روحه عن الشيخ الورع الجليل علي بن هلال الجزائري عن الشيخ العالم العابد احمد بن فهد الحلي عن الشيخ علي بن الخازن الحائري عن الشيخ الفاضل والنحرير الكامل السعيد الشهيد محمد بن مكي اعلى الله مقامه وعن الشيخ زين الملة والدين عن الشيخ الفاضل التقي علي بن عبد العالي [illegible]

صورة فتوغرافية لنسخة من شرح كتاب العقل والعلم بخط شارحه الشريف صدر المتألهين التي كتبه في سنة ١٠٤٤ و هي موجودة في مكتبة اية الله العظمى المرعشي النجفي.

صورة فتوغرافية لنسخة من شرح كتاب العقل و العلم بخط شارحه الشريف صدر المتألهين التى كتبه فى سنة ١٠٤٤ و هى موجودة فى مكتبة اية‌الله العظمى المرعشى النجفى.

يخفف عليك ان يعتك في بعض حوائج الثقات انا عبدك فمرني بم شئت فوجهني في بعض حوائجه
الى الشام عن زرارة بن اعين عن ابي جعفر ع قال كل من تعدى السنة رد الى السنة
الشرح معناه واضح الحديث الثاني عشر وهو العاشر والمايتان علي بن ابرهيم
عن ابيه عن النوفلي عن السكوني عن ابي عبد الله ع عن ابائه عليهم السلام عن امير المؤمنين ع
السنة سنتان سنة في فريضة الاخذ بها هدى وتركها ضلالة وسنة في غير فريضة
الاخذ بها فضيلة وتركها الى غير خطيئة الشرح السنة في الاصل الطريقة و
في حديث المجوس سنوا بهم سنة اهل الكتاب اي خذوهم على طريقتهم واجروهم في قبول
الجزية مجراهم ثم خص استعمالها بطريقة الحق التي وضعها الله للناس وجاء بها الرسول ص
ثم يقال لكل ما يعطي سلوك هذه الطريقة التي هي الصراط المستقيم من العبد الى الرب من الفرائض
والنوافل وكل عمل شرعي واعتقاد حق هو من السنة اذ به يتقرب الى الله تعالى وفي الحديث
القدسي ما تقرب العبد الى الله تعالى بشيء مثل ما افترضته عليه ولا يزال يتقرب الي بالنوافل حتى احببته
الحديث فالسنة اسم علم بمعنى مشترك بين الفريضة وهي ما الاخذ بها هدى يوجب الثواب
وتركها ضلالة توجب العقاب اذ الاخذ بها هو ملازمة الصراط والمرور عليه يوجب القرب
منه تعالى وكل من قرب منه فهو في جنة ونعيم وثواب وتركها هو السقوط عن الصراط والاعراض
عنه فيوجب البعد عنه وكلما بعد عن الله وعن دار رحمته فهو في الجحيم وعذاب اليم وثانيهما
النفل وهو ما الاخذ به فضيلة زائدة اذ بدونها يمكن سلوك طريق الهدى والوصول
الى منزل النجاة في العقبى وتركها لا يؤدي الى خطيئة توجب العذاب في الدار الاخرى وان اطلاق
السنة على النفل من باب تسمية الشيء باسم جنسه الاعم كتسمية مقابل التصديق باسم التصور
لان هناك وضعا آخر لكن المتأخرين اذا اطلقوا السنة ارادوا بها ما يقابل الفرض وهو عرف
طار منشأ لاستعمال لفظها في المعنى الاخص فالواجب عندهم سنة في ذلك العرف ولهذا ورد في
حديث غسل الجمعة انه سنة واجبة تم كتاب العقل والعلم والحمد لله رب العالمين اولا و
الحمد والشكر على توفيقه لاتمام شرح هذا الكتاب والهامه المعاني والرموز التي هي انوار الخطاب
والصلوة والسلام على محمد وآله حملة انوار الوحي والتنزيل وخزنة اسرار العلم والتأويل
وكتب المؤلف الشارح بيده الجانية وانا العاصية في شهور اربع واربعين سنة بعد الالف حامدا لله مصليا محمد بن ابراهيم المشتهر بصدر الشيرازي

العدم

السنتين احدهما

ليس ح

مقابل السنة في العرف الجديد وهو

صورة فتوغرافية لنسخة من شرح كتاب العقل والعلم بخط شارحه الشريف صدر المتألهين
التي كتبة في سنة ١٠٤٤ و هي موجودة في مكتبة اية الله العظمى المرعشي النجفي.

الصراط والمرور عليه فيوجب القرب منه تعالى وكل من قرب منه فهو في جنة ونعيم وثواب وتركها هو السقوط عن الصراط والانحراف عنه فيوجب البعد عنه وكلما بعد عن الله وعن دار رحمته فهو في نار جحيم وعذاب أليم وثانيهما النفل وهو ما الأخذ به فضيلة زائدة اذ بدونها يمكن سلوك طريق الهدى والوصول الى منزل النجاة في العقبى وتركه ليس الى خطيئة توجب العذاب في الدار الاخروي واعلم ان اطلاق السنة على النفل من باب تسمية الشيء باسم جنسه الاعم كتسمية مقابل التصديق باسم التصور لان هناك وضعا آخر لكن المتأخرين اذا اطلقوا السنة ارادوا به ما يقابل الفرض وهو عرف طار منشؤه كثرة استعمال لفظها في المعنى الاخص فالواجب مقابل السنة في العرف الجديد ومنه حديث غسل الجمعة انه سنة واجبة تم كتاب العقل والعلم والحمد لله رب العالمين اقول وله الحمد والشكر على توفيقه لإتمام شرح هذا الكتاب العام المعاني والرموز التي هي انوار الخطاب والصلوة والسلم على محمد وآله خزنة انوار الوحي والتنزيل وحفظة اسرار العلم والتأويل حمداً لاحد له ولا منتهى صلوة لا تعد ولا تحصى وكتب المؤلف الشارح بيده الجانية والآنة الفانية في شهور اربع واربعين سنة بعد الالف حامداً لله مصلياً مستغفراً محمد بن ابراهيم المشتهر بصدرا الشيرازي اوتي كتابه بيمينها بحق محمد وآله الطاهرين راقمه بيده الداثرة اقل الطلبة ابن مرحوم المغفور ... في شهر جمادى الاولى من شهور سنة ١١٩٤

صورة فتوغرافية من نسخة مكتبة المجلس من شرح كتاب العقل والعلم التي كتبت سنة ١١٩٤ هجرية

صورة فتوغرافية اخرى من نسخة مكتبة المجلس من كتاب العقل و العلم و التوحيد و الحجة التى كتبت سنة ١٣٢٠ هجرية و كانت من كتب وثوق‌الدولة

٢٨٧

صورة فتوغرافية من نسخة مكتبة المجلس ايضاً من كتاب التوحيد و الحجة التى كتبت سنة ١٢٣٣ هجرية

منظره بیرونی محل تدریس صدرالمتألهین در مدرسه خان
«الله‌وردی خان» شیراز

راهروی ورودی محل تدریس صدرالمتألهین در مدرسه خان شیراز

محل تدریس و کتابخانهٔ مختصر مدرسه خان شیراز

ایضاً محل تدریس و کتابخانهٔ مختصر مدرسهٔ خان شیراز

بسم‌الله الرحمن الرحيم

المقدمة على شرح اصول الكافي

الحمدلله الحق المعبود، الصمد المسجود، و واجب الوجود و مبدأ كل فيض و جود، الذى تفرد بالاحدية. و توحد بالوحدانية. و تنزه بالسبحانية. له الاسماء الحسنى و الصفات العليا.

ابدع الامر و خلق العقل و برء البرية. و بعث الرسل و الانبياء و جعل الحجج والائمة. و انزل الكتاب والميزان وشرح صدور المؤمنين للاسلام شرحاً وافتح قلوب المخبتين للايقان فتحاً.

والصلاة والسلام على خاتم النبيين محمد المصطفى و على وصيه سيدالوصيين على المرتضى و على الهما المعصومين المطهرين حجج‌الله على بريته و امنائه على خلقه صلوات‌الله عليهم اجمعين.

اما بعد: فهده مقدمة على شرحى لاصول الكافى احدالجوامع لاحاديث‌الائمة المعصومين صلوات‌الله عليهم تحتوى على عدد من البحوث التى تجب ملاحظتها و تقديمها قبل قرائة الاحاديث وتدبرها و تناول شرحها وتفسيرها.

و قد وفقنى‌الله لانجازها فى‌مدة قليلة لاتجاوز ثلاثة اشهر، ومن ذلك اظن فيها اخطاء و زلات علمية غير قليلة كنتيجة لعدم التلبث و المكث، فارجو العفو ممن تنبه لها.

ولله الحمد وله‌الشكر على نعمه الظاهرة والباطنة واليه الالتجاء فى‌الامور كلها.

ثم الذى دعانى الى كتابة هذه المقدمة هو تقديم عدة بحوث و اصول وقواعد يتركز عليها بحوثنا فى شرح احاديث المعصومين عليهم السلام. حتى يكون البحث معلوم المأخذ وواضح المدرك. ويكون محاولة الشرح على أساس قيم. منسقة غير شتى ثم يتلو المقدمة تعليقات منا على الشرح تتناول عدة بحوث حول احاديث ائمتنا المعصومين عليهم سلام الله الحق المبين.

ولا انسى ان اذكر بان الاخ الشفيق، المحقق العارف والمتتبع المتضلع محمد الخواجوى[1] عامله الله بلطفه الخفى قد اعاننى على المقدمة والتعليقات بالتحريض و و التشويق اضافة الى تصديه لتصحيحها وتنفيحها ومقابلتها مع النسخ المخطوطة و اعدادها للطبع والنشر مع الفهارس و الاعلام، شكر الله مساعيه و جزاه الله على جهوده خير الجزاء.

المبحث الاول فى العقل
و فيه فصول:
الفصل الاول

فى ان العقل اساس العلوم فى قسمى التصور و التصديق و انه الحجة الباطنة فى الاعتقاد كما الانبياء و الائمة عليهم السلام حجة ظاهرة فى دين الله. وهكذا عبر عن الحجتين فى الاحاديث. و ليعلم اولا: انا لانريد من العقل ذلك العقل النظرى الفلسفى المحض. بل نريد العقل العام البشرى بماله من اصول فطرية ضرورية و قواعد عملية اخلاقية غير كسبية. و ثانياً: ان مقصودنا من هذا المبحث هو ايضاح عن مقدار اعتبار

١ـ ان المحقق البارع محمد الخواجوى احد الموفقين بتوفيق الله لانجاز كثير من الامور الهامة الصعبة على الطاقة العادية، منها: تصحيح عدد من كتب صدر المتألهين و غيره من العلماء المحققين ونشرها لطلاب العلم. منها: ترجمة مفاتيح الغيب واسرار الايات وتفسير سورة الجمعة و رسالة الحشر وتفسير اية النور و سور الواقعة والطارق والزلزال و غيرها من كتب صدر المتألهين، و الان يسعى بتوفيق الله لتصحيح شرح اصول الكافى ثم لترجمته التى يعد من صعب الامور علمياً و عملياً. وفقه الله الى مرضاته.

العقل و تحديـد حجيته. و سنثبت مقبلا ان العقل ليس حجة مطلقة غير محدودة و لا مشروطة بل هو محدود مشروط و ان كان فى نفس الوقت لايتم الاحتجاج الا به ولا تهافت فی هذا کما سيتضح. وثالثاً: انكان مايقال فیهذا الفصل من كونه مبدءاً لجميع الادلة انما يرادانه لايتم الاحتجاج علـى الانسان الا به و لايراد منه اطلاق حجيته. بل حجيته محدودة مشروطة غير كلية، اذقد لايكون حجة رأساً كمايأتى.

فنقول: انجميع العلوم الحصولية ترجع بصميمها الی التصورات والتصديقات و لواحقهما فی النفس. و هذه الامـور بوصفها حدوداً و حججاً و حالات و تقريرات روحيه. انما هـی نتاج العقل الموجـود فی الانسان. فكما المعرفة و العلم نتاج العقل كذلك التقرير والايمان ومشقاتهما ولواحقهما فی مراتب النفس من نتاج العقل واشعاع القوة المدركة للامور بنظامها المعقول.

واما الايمان الشهودى والايقان الحقانى فلنا عنهما كلام فى بحوثنا عن الحكمة. المتعالية. و ليس هنا موضع عرضه و شرحـه، لكن يجب ان نلفت النظر الى انه اذا اردنا ان نفسرهما او نفسر غيرهما من الحقائق الحضورية لم يمكن ذلك الاعلی اساس العقل و اصـوله و دساتيره. حتى انالاستشهاد بالادلة السمعية ايضاً لايتم الابنوع من التدليل العقلى و ان خفيت صورته.

فلاتصور و لاتصديق. و لانفى و لا اثبات. و لاشیء ممایـرجـع الى نحو من النفى و الاثبات الا بالعقل و على اصوله. فهو الحجة الباطنة الكبرى و به يثاب الانسان ومن يشاركه فی العقل و الاحكام و به يعاقبون، و على اسسه انزل الكتاب و بعث النبيون و الائمة والحجج عليهم سلام الله. هذا كله مايقتضيه صريح الحق وصراح البرهان فى ملة القوة النظرية كما يقتضيه ايات الكتاب و ظواهر ونصوص يقينية عن النبى صلی الله عليه واله و عن اوصيائه المعصومين عليهم السلام على ماهوموجود فـی كتاب العقل و الجهل من الكافـی الشريف وغيره من الاصول و الجوامـع والكتب الموروثة عن الاقدمين شكر الله مساعيهم. وعلى ذلك بنى الشرايع الحنيفة واستوجب العصمة فی الحجج على مايأتى تبيانه انشاء الله تعالى.

و نتناول هنا بعض الكلام حول توقف اصول‌الدين على العقل ثم نفرغ الى بحث اقسام العقل و درجاته و ابعاده و انواع احكامه وقضاياه، فانه من اهم البحوث فی‌هذه‌المقدمة و من اجلها فی نفسه.

بحث (۱) حول توقف اصول‌الدين على العقل

تختلف اصول‌الدين فی توقفها على العقل ظهوراً و خفاء، مباشرة و لامباشرة و فی نفس‌الوقت تشترك فی انها كلها قابلة للتدليل العقلی و التفسير المنطقی، بل كلها مركزة بنظر ادق على نوع من التدليل العقلی، وماجاءت من الادلة السمعية فانما هی منبثقة من صميم‌العقل و مرشدة الی قواعده و ادلته على ما يتضح فی خلال مقالتنا هذه بعض‌الاتضاح.

اما توقف أصل‌التوحيد والايمان بالربوبية على‌العقل فواضح. ان لايمكن اخذه من‌الشرايع بماهی‌شرايع، لان‌مشروعية الشرايع انما هی‌بانتسابها الی‌الله، فالايمان بها متوقف على الايمان بالله تعالى فی‌مرتبة سابقة، فلو اخذ‌الايمان بالله من الشرايع لزم محذور‌الدور ومن هنا نراها تركز دعوتها على‌الربوبية و التوحيد و بوصفهما حقيقتين ضروريتين للعقول لايأتيهما الباطل اصلا و ان كان الانسان قد يذهل عنهما اوينسيهما، ولذلك حاول الانبياء و الائمة عليهم‌السلام وحكماء بنی‌ادم ان يذكروا الناس‌بايام‌الله و يكشفوا الحجب عن بصائرهم و يعيدوا فی اذهانهم ذكر‌الميثاق و يبرهنوا لهم على ما جحدوه ظلماً و علواً و ان استيقنتها انفسهم.

و من هنا يتضح ان سائر اصول‌الدين متوقفة على اصل‌الربوبية و واقعة فی درجة متأخرة عنه و لايمكن استنتاج اصل‌الربوبية و التوحيد منها، لكن يجب ان نلفت النظر الى ان تقدم اصل التوحيد على سائر‌الاصول تقدم من حيث المرتبة. اذن يمكن ان يحصل للموجود العاقل فی زمان واحد ان يؤمن بالتوحيد و بالنبوة و بالامامة كما يمكن ان يختلف هذه‌الامور من جهة الحصول الزمنی مع‌الحفاظ على اختلافها الرتبی من جهة الترتيب العقلی. وليس موقف‌النبيين والحجج عليهم‌السلام

من مسألة التوحيد ومشتقاتها و لواحقها الا موقف المذكر و الدال و المبرهن، وعلى ضوء اسبقية اصل الالهية الواحدة من سائر الاصول أسبقية عقلية صح لنا ان ندلل على توقف العلم بها على العقل، اذهو متوقف على اصل الربوبية و الالهية، و معرفة ذلك الاصل متوقفة على العقل، فهو ايضاً متوقف على العقل، لان المتوقف على المتوقف على شيء ما، متوقف على ذلك الشيء.

هذا بيان عام لمجموع الاصول المتفرعة عن اصل التوحيد و بالامكان ان نخص كلا منها ببيان تفصيلي يبرهن على استناده في جوهره الى الاثبات العقلي.

بيان تفصيلي عن توقف
الاحتجاج بالاصول على العقل

اما النبوة و الامامة العامتين فلاريب في انهما اصلان واجبان على اصول العقل في الحكمة الالهية. بل لايخلو الارض من حجة قائمة بـالايات و البينات، سواء كانت نبياً او اماماً او كتاباً له صلة بالسماء و العصمة.

و اعنى من هذا الكلام: انه كما يجب في الحكمة بعث الحجة كـذلك يجب فيها استدامة حقيقة الحجة، و ان النظر الدقيق يؤدينا الى ان دوام الحجة اصل كاصل وجود الحجة، أكانت في صورة النبوة ام كانت في صورة الامامة المعصومة وهـكذا اصل العدل الذى به قوام كل شيء و به انحفاظ كل سنة في نظام التكوين و به تصحيح النبوات و الحجج وعليه التصديق و الايمان و قرار مواثيق الله و عهوده، فلولا العدل لما قام شيء ولا نظام ولاعهد ولا وعد و لبطلت الدعوة و لغت البعثة.

و بالامكان ان نثبت اصول النبوة و الامامة و المعاد على ضوء اصل العدل كما لنا ان نبرهن عليها من طريق الحكمة الالهية و من طريق سائر الاسماء و الصفات.

النبوة والامامة الخاصتين

وعلى هذا المنوال نتعاطى النبوة والامامة الخاصتين، اذطريق اثباتهما المعجزة

والبينة والنص. اماالنص فمن النبي السابق او الامام السابق، اما المعجزة فعلى يدالنبى اوالامام باذن‌الله، وكل من النص و المعجزة لايدل الا بطريق العقل وعلى اصوله العامة التى لا تقبل اى تخصيص و استثناء، لان النص لابد من انتهائه الى المعجزة.

واما البينات والمعجزات فلاخفاء في انماهية تدليلهاماهية عقلية منطبقة اما على معقولات حسية او ظواهر محسوسة. هذا الى ان النص لايبرهن الاعلى قضايا العقل، فانه مشروط فى برهنته بكونه يقيناً سنداً و دلالـة وبصدوره عن المعصوم عليه‌السلام، وهذه امور لايثبت بغير العقل، بيد ان النص لايبرهن على امر الا في صورة الاستدلال، وصورة الاستدلال صورة عقلية في احدالاشكال الاربعةالمنطقية، واضافة الى ماسبق نقول: ان النص لكونه فى معرض الدس و التأويل لايغنى عن البينة و المعجزة.

البرهنة على لزوم البينة والمعجزة

و نجـد هنا دليلا اخر باتاً قاطعاً على وجـوب البينات و المعجزات للحجج عليهم السلام و هو انهم متحدون بالمبعوثية من‌الله. وبالعصمة وبافتراض طاعتهم على من سواهم وبانهم الهادون المهديون، و انهم لايحتاجون الى مـراجعة رعاياهم ولا غنى لرعاياهم عنهم، و بـانهم مخبرون عن‌الله ومطلعون على سره باذنه تعالى شأنه، و لاريب فى انه لايتم هذا التحدى والدعوى على نحو يسكن اليها القلوب ويخضع له العقول و الافكار بما فيها افكار عباقرة البشرية الابـاتيان البينات و المعجزات والاثار الذائعة بين‌الناس، و الى هذا الدليل ينحوايات‌الكتاب و احاديث الانبياء و الاوصياء عليهم‌السلام، و بين متضـح ان تدليل‌البينات والمعجـزات تدليل عقلى مـركز على بينات معقولة ومحسوسة.

اذن فـالنبوة و الامامة قائمتان على اساس عقلى بات مـرتكز فى عقلية‌الانسان العامة، و ذلك‌الاساس يـوجب ان يكون‌النبيون والائمة و الحجج عليهم‌السلام فى مستو الهى اعلى من المستويات البشرية الدانية الخاضعة ولذلك يقول الله تعالى فيهم:

«و جعلناهم ائمة يهدون بامرنا و اوحينا اليهم فعل الخيرات[1]... الاية» ويقول ايضاً: «و نريد ان نمن على الذين استضعفوا فى الارض ونجعلهم ائمة و نجعلهم الوارثين[2]».

التدليل على اصل المعاد عن طريق سمعى عقلى

و قد استوفينا الى هنا اربعة من الاصول و دللنا بالاختصار على كونها اصولا معقولة فى ماهياتها الحقيقية و ان كانت الظواهر المحسوسة و الادلة السمعية تتناولها ايضا بالاثبات، اما الظواهر المحسوسة فعن طريق دلالة الاثر، و اما الادلة السمعية فعن طريق مبدأ العصمة فى النبى و الامام، وقد بقى اصل المعاد الذى قد يظن انه اصل غير عقلى فى ماهيته، و لذلك يكتفى فى اثباته بانباء الله عن وقوعه على لسان حججه عليهم السلام، لكن الحق انه كسائر الاصول يجوز اثباته عقلا و ان كان يجوز اثباته ايضاً عن طريق السمع، لكن الاثبات السمعى يرجع الى نوع من الاثبات العقلى، اذ الاثبات عن طريق السمع انما هو على اساس عصمة الحجج صلوات الله عليهم التى هى مبدأ برهان ضرورى على ان ما اخبروا عنه حقيقة غير قابلة للريب.

والدليل على هذا المدعى هو انه ما لم نملك مسبقاً اصلا عقلياً مانعاً عن وقوع الكذب عن الله وعن تجويز خلاف العدل و نقيض الحكمة عليه، لم يكن بامكاننا ان ندلل من الاخبار على وقوع المعاد، اذ لا نأمن (لو فرضنا عدم امتلاكنا لذلك الاصل) اى اصل قبح الكذب و الظلم، وبالتالى استحالة وقوعهما عن الله ان لا يصدق الانباء و ان يصدر منه تعالى (على فرض المحال) خلاف الوعد و الحكمة و العدل، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، و هو الحكيم العليم الغنى عن ما يخالف العدل و الحكمة، فعلى ضوء اصل العدل و الصدق و اصل الحكمة و الغنى صح لنا ان نبرهن من تلك الانباء على ضرورة وقوع المعاد وغيره مما اخبر عنه على لسان الشرايع و الحكم، كما انه على ضوء اصل العصمة لرسل الله امكننا ان ندلل على صدق اخباراتهم عن الله وعلى كون دينهم دين-

---

۱- الانبياء ۷۳.

۲- القصص ۵.

الله الذى ارتضاه لنا. هذا كله الى ماسبق من احتياج الأدلة السمعية فى ثبوتها و دلالتها على قواعد العقل.

فاثبات المعاد و احواله و سائر الحقائق و الصفات باخبار الله و انباء رسله و حججه عليهم السلام متوقف عقلياً على اصول الحكمة و العدل و الصدق و العصمة، و تلك الاصول انفسها يتركز اثباتها على قواعد العقل اما بالمباشرة اولا بالمباشرة.

فقد تبين من خلال هذه البحوث ان جميع اصول الديانة و الايمان كسائر الاصول الفلسفية و العلمية مركزة نهائياً على عدد مضبوط من القواعد العقلية الضرورية، او المنتهية الى الضروريات، و ارشدنا الى هذا التركيز النهائى عدد من الادلة و البراهين واخص بعضها بالذكر هنا لكونه اعمها و اشملها، وهو التدليل الذى يتلخص كمايلى:

لا يتم اثبات شيء او نفيه الابالاستدلال و البرهنة، ولايتحقق الاستدلال والبرهنة الافى صورة احد الاشكال الاربعة المنطقية، اذن لا يتم اثبات ونفى الا فى صور الاشكال المنطقية العقلية بما لها من القوانين التى لم تستخلص عن حس ولاتجربة. واضافة الى هذا نقول: انالاستدلال متوقف على وجود كبرى كلية فى الشكل الاول القياسى بوصفه اقوم و اشرف الاشكال، و كلية الكبرى لاتحصل الا عن طريق الاسس العقلية، سواء فى الاستنتاج القياسى المنطقى اوفى الاستنتاج الاستقرائى او التجريبى، و سواء كان الاستنتاج الاستقرائى مركزاً على قانون خاص عقلى قبلى اوعلى قواعد حساب الاحتمالات العقلية فى جوهرها. وهكذا الكلام فى باقى الاشكال الاربعة، اذلابد فى الشكل التدليلى من وجود مقدمة كلية، اكانت هى كبرى فى القياس اوصغرى فيه.

الفصل الثانى: فى المعانى المختلفة للحجية

يختلف معنى الحجية بحسب اختلاف العلوم باصولها وطرقها و اغراضها، لكن الاختلاف الاساسى هو اختلاف العلم الكلى عن كل من علمى الاصول والفقه فى مفهوم الحجية و قضاء لحق هذا البحث بما له من عظمة و جلال نعرض مفاهيم الحجة و الحجية على صعيد كل من الفلسفة وعلمى الاصول والفقه.

الف: الحجة على صعيد علمي الاصول والفقه

بامكاننا ان نعرف الحجة الاصولى بعدة تعاريف مختلفة بالوجوه والاعتبارات، وان اتحدت فى جوهرها، وهى كمايلى:

١ـ الحجة هو المثبت للحكم الشرعى او الموضوع الشرعى عقلياً او عقلائياً او شرعياً، وعلى ذلك تنقسم الحجة الى اقسام ثلاثة: فالحجة العقلية كبرهان الملازمات، والحجة العقلائية كسيرة العقلاء وكغيرها من المثبتات العقلائية، والحجة الشرعية كخبر الواحد بناء على ثبوت حجيتها بالكتاب والسنة او الدليل العقلائى.

٢ـ الحجة مايتم به الاحتجاج بين العبد و ربه. و تمامية الاحتجاج تارة تكون بالعقل و اخرى بالعقلاء و ثالثة بالشرع، فالحجة بهذا المعنى تنقسم ايضاً الى العقلية والعقلائية والشرعية.

٣ـ الحجة هو الذى ينجز الواقع على المكلف على تقدير ثبوته، ويعذر المكلف عن مخالفة الواقع على تقدير مخالفة العلم للواقع، والحجة بهذا المعنى تنقسم ايضاً الى العقلية والعقلائية والشرعية.

تقسيم الحجة على اساس الذاتية

تنقسم الحجة من جهة الذاتية الى ما يكون حجيته ذاتية و الى ما لايكون كذلك، فالحجية الذاتية مثل حجية العلم واليقين، كما قد تبين فى علم الاصول عند مباحث القطع، لكن للذاتية معان و بملاحظتها اختلف التفاسير عن الحجية الذاتية، والحجية العرضية مثل حجية الظنون و اخبار الاحاد. والحجج كلها بالنسبة الينا تؤل نهائياً الى العلم، و ليس وراء العلم شيء، فهو حجة الحجج الانسانية، لكن للعلم اقسام و انواع و مراتب مختلفة تختلف بملاحظتها الحجية سعة و ضيقاً، قوة و ضعفاً، على ما سنوضحه بعض الايضاح، و مع ذلك لااختلاف ولا اضطراب عند اولى الالباب.

تقسيم الحجة على اساس اللزوم والتعدى

تنقسم الحجة بملاحظةاللزوم والتعدى الى‌حجة لازمة و حجة متعدية: فاللازمة هى التى لايتجاوز نطاق حجيتها عن‌المكلف الذى‌قامت عنده الحجة، وهى مثل‌بعض انواع العلم وكثير من‌الادلة العقلية و بعض اخبار الاحاد على بعض المبانى فى بعض صورالحجية.

واما المتعدية فهى ما يسع نطاقها افراد المكلفين ولاتختص بالبعض، وهى‌مثل الادلة العقلائية والحجج الشرعية.

ثم انه يجب ان نلفت النظر الى قيمة هذا التقسيم فى كل من علمى الاصول والفقه، ويكفينا فى قيمته انه على اساسه ينقلب‌كثير من‌المسائل الاصولية والفقهية، و تتحول على اساس قيم يستفيد قيمته من اصول الشريعة و مباديها الراسخة.

و لان نلقى بعض الضوء على هذا البحث نقول: ان لزوم الحجة و عدم تعديها يعنى عدم شمولها لغير من قامت عنده، و يتفرع عنه عدم جواز الاستناد الى الحجة اللازمة فى مقام الافتاء بوصفه معطياً لحكم المقلد الذى لم‌تقم عنده تلك الحجة.

۴ـ الحجة هو المثبت للدعوى فى باب الخصومات، و لغير الدعوى من الموضوعات الشرعية كالطهارة والنجاسة وكالملكية والغصبية. والحجة بهذا المعنى هى ما سمى بالبينة التى قد تقوم بواحد، وقد تقوم بواحد مع‌اليمين، وقد تقوم باثنين او باربعة شهداء او برجل واحد و امرأتين او بغير ذلك حسب اختلاف الموارد والموضوعات.

و لتعلم ان الحجة بمعنى البينة مندرجة تحت انقسام مطلق الحجة الى اللازمة والمتعدية، و موصوفة بالقسم الثانى منهما وهو قسم المتعدية، والشاهد على‌كون‌البينة حجة متعدية انها حجة على‌القاضى و على‌كل من المدعى والمدعى عليه، و فاصل للدعوى بنحو يقطع اى‌كلام و جدال و خصومة.

هذه ما نجده فى الفقه الاسلامى من معنى الحجة المثبتة للدعاوى و غيرها من موضوعات الشرع، لكن بامكاننا ان نستخرج موارد اخر للحجة المذكورة ـ منها ـ

توفر عدة من الامارات والمبررات الموضوعية بالنسبة الى دعوى او موضوع شرعى، لكن يشترط ان تكــون هذه العدة معطية لصفة اليقين المــوضوعى، فاذا كانت كذلك و اعطت اليقين الموضوعى جاز لنا حينئذ ان نتناول ذلك اليقين او تلك العدة بالبحث و نتسائل عن مقدار حجيته، وانه هل يكون من سنخ الحجة المتعدية حتى يؤدى ذلك العلم المــوضوعى دور البينة الشرعية فى اثبات الدعــوى و تنجيزهــا بالنسبة الــى جميع الاطراف المعنية بالنزاع. ويكون ملاكاً لفصل القضاء، و لتنجيز الاحكام المترتبة على الموضوعات او لايكون كذلك؟

و اعطاء اجابة منطقية باتة على هذا السؤال يتطلب الخوض فى جوانب البحث من شتى الجهات، و نحن قد القينا عليه فى بحوثنا الاصولية والفقهية بعض الاضواء، و اما هيهنا فلامجال له غير هذه الاشارة.

تحقيق حول الحجة الذاتية

العلم بوصفه كاشفاً قطعياً عن الواقع حجة ذاتية لاتنسلخ عن حجيتها مادام علماً، وقد بحث فى علم الاصول عن معنى الذاتية و عن كيفية البرهنة على ذاتية الحجية له، و لكن الان لايهمنا ذلك البحث، و انما الذى يهمنا الان هو القاء بعض الاضــواء على ناحية مظلمة من عرصة حجية العلم، وهى ناحية غير العالم، اى غير من اتصف بالعلم، اذ قد يظن ان العلم حجة على غير العالم كما هو حجة على العالم، و ذلك مــن جهة حسبان ان ذاتية الحجية معناها اطلاقهــا و تعديها، والحال انه ليس التعدى والاطلاق من مقومات معنى الذاتية ولا من لوازمها، فحصل ضرب من المغالطة مــن جهة اخذ الذاتية مكان الاطلاق والتعدى، و انما التعدى نتيجة ضرورية لعمومية ملاك الحجية، لكن العلم بماهو علم ليس ملاكه عاماً مطلقاً لانه عبارة عن اكتشاف الواقع وهو مختص بمن قام به العلم، واما غيره فلايقوم الاكتشاف عندالعالم حجة عليه.

اذن لايكون العلم من الحجج المتعدية الا فى بعض الصور والاقسام، لكن لابما هو علم قائم بموجود خاص، وذلك كبعض موارد العلم الموضــوعى، اى العلم الذى

قد انبثق من المبررات الموضوعية لامن الجهات الذاتية النفسانية، وكعلم المعصوم عليه‌السلام، فانه حجة مطلقة متعدية على تفسير مبسوط منا حوله و حول فروض تأثيره الشرعی فی ترتيب الاحكام. هذا بعض‌الكلام عن‌الحجة الذاتية و سيأتی اكثر منه فی بحوث مقبلة.

ب: الحجة على الصعيد الفلسفی:

و هو البرهان المثبت لنتيجته اثباتاً يقينياً لايمكن نقضه الا بنقض ما لايعقل نقضه، و هی الاسس العقلية و لكی يؤدی البرهان دوره الاثباتی يجب ان يتألف من قضايا يقينية هی مقدماته، و ان يكون علی هيئة منتجة من الهيئات القاسية. ثم هنا بحث عميق حول سؤال يثار من ناحية اصولية فقهية، و ذاك السؤال هو انه: هل‌يجوز الاتكال فی‌الفقه على البرهان العقلی المحض ام لايجوز؟ و اذاكان جائزاً كان معناه حجية البرهان فی الفقه فی صف سائر الحجج الفقهية، و سوف نفرغ الی هذا البحث بمقدار يسعه المقدمة و نجيب عن السؤال على اسلوبنا و على اسسنا التی تختص بنا بمجموعتها.

الفصل الثالث
فی معانی العقل

ان للعقل معان مختلفة و وجوه و اعتبارات كثيرة يختلف بها اسمائه، ونحن اذا شئنا استيفاء البحث عنها لطال الكلام بنا و خرجنا عن وضع المقدمة، لكنا نلخص الكلام عنها ونضرب عن التمادی فی تفسيرها و تحقيقها، وهی كما يلی:

الاول: العقل النظری: و اعنی منه ما يقابل العقل العملی، والمراد منه تلك القوة التی تدرك اشياء و اموراً ليست هی بافعالنا ولا ما يتعلق بافعالنا، و يجوز ان نقول: ان العقل النظری هو العقل من حيث ادراكه لتلك الاشياء والامور، و لهذا العقل مراتب: الاولی: العقل الهيولانی الذی ليس له الاقوة العلوم واستعداد الصور.

الثانية: العقل بالملكة، و هو الذى خرج عن الاستعداد المحض الى شىء من الفعلية، وهى الاوليات من المفاهيم والقضايا التى هى الة لاكتساب النظريات، فيكون للنفس فى هذه المرتبة قدرة الاكتساب وملكة الانتقال الى نشأة العقل الحقيقى الفعلى، و انما لم تسم هذه المرتبة عقلا بالفعل لان الـوجود العقلى لايحصل بادراك الاوليات والمفهـومات المبهمة، اذ الشىء لايتحصل بامـر مبهم عام مالم يتعين امراً متحصلا. هذا هو الحق عندنا فى تفسير العقل بالملكة و وجه افتراقه عن العقل بالفعل على مـا هو مبين فى البحوث الفلسفية. والنفس فى هذه المرتبة ان تميزت عن سائر النفوس بتوفر الاوليات فيها و شدة استعدادها و سرعة قبولها للانوار العقلية والاشعة الصمدية سميت القوة القدسية، و كـانت من مصاديق قوله تعالى: «يكاد زيتها يضىء ولـو لم تمسسه نار»[1] و ان لم تكن كذلك كانت مـن النفوس العادية على اختلاف فيها قوة و ضعفاً.

الثالثة: العقل بالفعل: وهو مرتبة حصول النظريات والمعقولات الحقيقية للنفس من دون ان تكون تلك الامور حاضرة و مشهودة بالفعل، و لكنهـا متى شاءت النفس استحضرتها بمجرد الالتفات والتوجه اليها، وكل صورة من تلك المعقولات كمال و فعلية للنفس، كما ان كل توجه و التفات اليها كمال على كمال و نور على نـور و برزة للنفس من حجب تراكمت و تركبت واثقلتها و عرقلت نزوعها شطر العالم النورانى. و كل برزة اقتراب لها من مبدأ الفعلية والوجـود. فكلما حصل النورية و الادراك او تحقق البرزة و الاشتداد التحقت بها مرتبة من الكمال و درجة من قوس الاقتراب من المبدأ المتعال و منبع العزة والمجد والجلال، فحقائق النفوس حقائق تقربية وذواتها ذوات نزوعية تدرجية.

و لابد من ان نذكر بان هذا المذكـور اصل يستخـرج منه عـدد من القضايا العجيبة فـى بـاب علم النفس و بـاب كيفية تحقق النشئات اللاحقة والـرجـوعات النفسانية.

١ـ النور ٣٥.

الرابعة: العقل المستفاد، وهو مرتبة حصول المعقولات حصولا دفعياً وشهودها شهوداً فعلياً حقيقياً من غير غيبة ولا انقطاع، و هذه المرتبة من المراتب الممكنة التى قد تبرهنت امكانيتها وجواز حصولها و تحققها و ان كان على عسر وكبد.

الخامسة: العقل الفعال، وهو مرتبة مشاهدة الصور المستفادية فى مبدئها الفاعلى الفياض مشاهدة جزئية شخصية فى عين الكلية الوجودية، ولاتحصل هذه الا بمعرفة العقل الفعال على نعت الجزئية والتشخص، اى الادراك الحضورى الحاصل للنفس من قبل اندكاك حيثيتها العقلانية تجاه موجودية العقل الفعال و ارتفاع حجب السوائية عن ذاتها. وهذه المرتبة ايضاً مما تبرهنت امكانيتها و جواز حصولها للنفس بعد ما حصلت لها سائر المراتب، وليس فناء النفس فى العقل مجرد تصوير عرفانى غير مركز على اساس فلسفى علمى، بل ذلك من ادق و اتقن المسائل الميتافيزيقية التى انتجها السلوك العلمى المحض من دون استعانة باى اساس غير فلسفى.

تقسيم العقل النظرى بما هو نظرى على اساس الاجمال والتفصيل

ينقسم العقل من حيث الاجمال والتفصيل الى عقل تفصيلى وعقل بسيط اجمالى، فالتفصيلى هو مرتبة حصول المدركات بنعت التفصيل والتدريج وقد تسمى بالقلب باعتبار التقلب فى المعلومات، و اما الاجمالى فهو وعاء حصول المعقولات على صفة البساطة والاجمال، و هذا العقل مبدأ للعقل التفصيلى الفعلى المتحقق من الجهة الفاعلية للنفس، و بهذا الاعتبار سمى خلاقاً للتفاصيل، ولا استحالة لوجود العقل البسيط الاجمالى اذا ما قلنا باتحاد العقل بصوره العلمية، و اما ان لم نقل بنظرية الاتحاد ففى امكانه اشكال و اعضال، لكنا قد عالجنا اشكاله، على اساس عنصر التجربة الذهنية و قانون الذكرى مع الحفاظ على الاصول الذائعة للفلسفة المشائية والاشراقية، و ان كان قانون الذكرى عندنا لايتم الا على افتراض الاتحاد مسبقاً.

اطلاقات العقل النظرى

يطلق هذا العقل على الذات الموصوفة بالتعقل وعلى المراتب الاربعة لها وعلى

معقولاتها اطلاقا صناعياً حقيقياً من جهة اتحاد العقل والعاقل والمعقول بالذات (الصورة العقلية) و امـا لو لم نقل بنظرية الاتحاد فبالامكـان ايضاً احتيال وجـه صحيح لتلك الاطلاقات، اما اطلاق العقل على كل من نفس العقل و العاقل بما هو كذلك فـواضح وجهه، و اما اطلاقه على الصورة المعقوله فمن جهة كونها مابه التعقل، فتكون هـي نفس تعقل النفس لما في الخارج فالصورة المعقولة بملاحظة كونها هكذا، عقل وعاقل ومعقول كما ان كل صورة ادراكيه علم وعالم و معلوم، وليست هذه الاطلاقات رهينة الاتحاد، لكنها اذا استقصيت رجعت الى نظرية اتحاد العقل والعاقل و المعقول بالذات، الذي هو الصورة المعقولية الموجودة بالوجود الادراكي.

الثاني من معاني العقل، هو العقل العملي:

قد اضطربت عبارات العلماء حـول تحديد العقل العملي كما اختلفت كلماتهم في تفسير ماورد عن الفارابـي و ابي علي ابن سينا حول تعريف هذا العقل، و ظني ان توصيفه بوصف العمل كان احد اسباب الاختلاف و الاضطراب. كما ان عدم التعمق في الامور وعدم الاستقلال بالفحص و البحث وعـدم ضبط الاصول السابقة كانت من جملة علل الابهام والعقم في هذا المورد وسائر موارد التفكير و التحقيق.

هذا اضافة الى ان ما اثر عن قدمائنا هنا غير متبينة و لامنقحة ايضاً، و لعلة قلة المبالاة هنا بالتمييز والتمحيص او لاشياء اخر.

و امـا ماعندنا من التفسير عن العقل العملي فامـر مبسوط مفصل لايسع المقام تعاطيه بالبحث و الايضاح الا اننا نكتفي هنا بما يناسب وضع المقدمة فنختصر الكلام بالاشارة الى مجرد متن نظريتنا حول هذا العقل، فنقول: ان الطريقة المختصاتية تفيد تعريف العقل النظري بعدة مختصات نقدرمع الحفاظ عليها وقياسها الى العقل العملي على مطالعة العقلي العملي و تفسير افتراقه عن شقيقه، ومختصات النظري هي كمايلي:

١ــ ادراك الحقائق التي ليس مـن شأنها ان يتعلق بالعمل تعلقاً اخلاقياً كادراك بطلان التسلسل و ادراك حاجة الممكن الى الواجب.

۲ـ تعاطى عملية الاستنباط و الاستدلال تعاطياً مطلقاً من دون ان يكـون لغيره دخل فى محض تلك العملية.

۳ـ تعاطى تعريف الشيء وتحديده من طريق الاجزاء الذاتية الماهوية اوالعلل الوجودية او المفاهيم الذاتية والعرضية.

۴ـ التعميم للقضايا الحقيقية المحصورة، فـان بهذا العقل يتحقق الكلية لتلك القضايا.

۵ـ ادراك الكلية سواء كـانت بمعنى كلية الصـور الادراكية او بمعنى كلية القضايا.

۶ـ علمية تطبيق المفاهيم والكبريات على المصاديق والصغريات، وعملية حمل المحمولات على الموضوعات، وان كان لايتم هذه العمليات الاباستعانة من سائرقواه.

۷ـ التقسيم و التحليل.

۸ـ التفكير فى مبادى الاعمال وتبعاتها.

۹ـ فهم الكمال و النقص و الصلاح و الفساد و النفع والضرر وادراك مبادى الخير والشر و الحسن و القبح والوجوب و الحرمة العقليين، و ادراك مـوضوعات هذه الاشياء و الامور.

هذه عدة مختصات للعقل النظرى، وعلى ضوئها نتمكن من التعرف على ماهية العقل العملى، فنقول فى حده: انه هوالعقل من حيث ادراكه لما ينبغى ان يعمل اولما يتعلق بكيفية العمل. واذلايتم هذا الادراك الا على مباد ومقومات منبثقة من العقل النظرى الذى هو باطنه من جهة مطلق العقلية، فهـو، اى العقل العملى يستمد فى ادراكاته من العقل النظرى بوصفه حيثية اخرى لطبيعة العقل. فالعملى لايدرك الاحسن العدل.

و اما كليته فـى اطار قضية كلية، و هكـذا حقيقة العدل ثم تطبيقه على مصاديقه، فهى من جملة وظائف القوة النظرية.

و من هنا يستبين ان ما قيل فـى تفسير هذا العقل من انه هـو ما يصدر حكما جزئياً عملياً كهذا الصدق ينبغى ان يعمل، هـو قول خال عن السداد. ولـوكان المقام

يسع التفصيل لعرضنا اقاويل عدد من المحققين فى هذه المسألة حتى يعلم كيف خلطوا القضايا و اتعبوا انفسهم بلافائدة فيه، حيث فقدوا الطريق الاكتشافى الصحيح لتحصيل حد العقل العملى، وكأنهم ذهلوا عن عدم مباشرة العقل مطلقاً لاى حكم جزئى و عدم مبدئيته المباشرية للتحريك.

و هنا دقيقة يجب التنبه لها، وهى ان العقل العملى كما يصدر حكماً جزئياً بدليل منافاة الجزئية لشأنه، كذلك لايصدر بما هو عملى حكما كلياً كبروياً، اذ الكلية من مختصات الادراك النظرى، و انما يدرك هو حسن طبيعة العدل مثلا، و اما ان كل عدل حسن او واجب فهو مما يستحصله عن طريق القوة النظرية. فالكبرى الكلية الاخلاقية قضية محصلة من نوعين من الادراك، ومنبثقة نهائياً من اصول الادراك النظرى ومجموعة من سائر القوى و المختصات التى ترجع بجذورها الى صفات النفس و مراتبها و الى نوع من العلم.

فالعقل العملى يستمد فى قضاياه من مجموعة متداعمة بمافيها ادراكات العقل النظرى لكن معلومه الخاص هو مايتصل بالعمل من الناحية الاخلاقية محضا، و اما باقى الامور من الكلية والعمل والتطبيق وغيرها فهى وظائف العقل النظرى وعلى هذا الضوء ليتضح ان الاخلاق عندنا مفسرة تفسيراً واقعياً مثالياً، وان كانت مصبوبة فى ظاهر امرها فى صيغ اعتبارية، وضمن اطارات تتبلور بالقيم المجردة عن الواقع، ولو كانت الاخلاق مجرد الاعتبارات والقيم المجردة، لكانت جوفاء من دون استناد الى اصول حقيقية و لاغايات كمالية، و اننا لننفى فى طريقتنا التفكرية اى اعتبار ليس ورائه واقع، واية قيمة لاتستمد كيانها من الواقعيات بما فيها مبدأ الواقعية الواجب و اصول الكون و مراتب النفس ومراحل الوجود ومنازله.

ولسنا فى موقفنا هذا موافقين للواقعيين الماترياليين ولا للمثاليين بوصفهما، اتباعاً لمدرستين اخلاقيتين متضاربتين بالتنافى، بل انما نوافق الطريقة التفكيرية المتعالية المركزة على اسس الوجود كله، وقد شرحناها بطرف منها فى مقدمة على كتاب «مفاتيح الغيب» لصدر الدين الشيرازى، و هذه الاخلاقية الواقعية بمفهومها الخاص

(لابمفهومها الشائع) هـى ماتى بها ديانةالاسلام بل كـل ديانة حنيفة سماوية بصفتها مرحلة من الاسلام. وهذا التطابق بين المفهوم العقلى والمفهومـى الشرعى ليس من المختلق بشيء، انماهو تطابق طبيعى يكتشفه العقل مهما التفت الى الحقيقة. هذا بعض الكلام حول تفسير العقل العملى. وليعلم ان هذا النوع من التفسير غيرذائع فى صريح ما اثر عن عدد المحققين، لكن الحق احق بالاتباع.

نقد موجز على بعض زوايا نظرية «كانت» فى العقل العملى

انه بوعى التفسير المذكور عن العقل العملى، نستطيع تفنيد نظرية «كانت» حوله. ان «كانت» يفصل العقل العملـى عن العقل النظرى فصلا نهائياً و يرسم لكل منهما خطاً يمتد مـن دون صلة بالاخر، و حينما يعجز النظرى عـن تناول البحوث الميتافيزيقية، يعطى للعملى قدرة هائلة يتمكن بها من انجاز ماقصر عنه النظرى. فيثبت خلود النفس و وجـود المبدأ الالهى عن طريق الاصول العملية، بينمايرى العقل النظـرى فى اسر التناقضات الجدلية العلياء عاجزاً عن اثبات اى مبدأ ميتافيزيقى.

و نحن بما فهمناه عن العقل العملى نعلم انه معزول عـن البرهنة و الاكتشاف و عن مباشرة التحديد و التعريف، و انما هذه الامور من مختصات القوة النظرية، لكن لاننفى ان يبرهن العقل النظرى فى ضوء معطيات و اصول العقل العملى على عدد من القضايا الفلسفية، و اما ان يكون العملى هو الممارس للبرهنة عليها، فلا.

مراتب العقل العملى

له اربع مراتب: الاولى: تهذيب الظاهر باستعمال النواميس العقلية والشرعية. الثانية: تهذيب الباطن عن الملكات الردية وتجريده عن دواعى الشرور وشق اطارات الذنب والسوء. الثالثة: صنع النفس من جديد بمواد علوية وصور قدسية، وبان يحصل فيها دواعى الخير و يحيط بها اطارات طاعة الحق تعالى حتى تسبق الى الخير بجميع وجوهه بيسر وسهولـة. وترتدع عن الشر كله بلامـؤنة. الرابعة: قصر الهمة على الله،

بوصفه تحقق جميع القيم الحقيقية و اصل كل الكمالات و الخيرات، و ذلك باستهلاكها بسلوكها العملى الذى لاينفك عندنا عن السلوك النظرى فى الحيثية المحضة الكمالية الاخلاقية، وحينئذ يصير اخلاقها ربانية متعالية عن الدواعى البشرية.

هذا اجمال عن مراحل السلوك العملى تحت رقابة العقل، و اما تفصيلها سيما على طريقتنا فى البحث و التدليل، فمحول الى موضع مستقل يستعد للبسط و التفصيل.

اطلاقات العقل العملى

يطلق هذا العقل على ثلاثة امور بنحو الاشتراك الاسمى:

الاول: القوة التى تميز الامور الحسنة عن الامور القبيحة.

الثانى: المقدمات التى منها تستنبط الامور الحسنة و الامور القبيحة و صور الوجوب و الحرمة و غيرهما.

الثالث: نفس الافعال الموصوفة بالعناوين الاخلاقية.

الفصل الرابع
فى معانى العقل فى الفلسفة الغربية

يطلق العقل فى الفلسفة الغربية على معان كمايلى[1]:

۱ــ قوة التعقل، اى العقل من حيث هو يصدر عنه التعقل. [Raison. Subjective]

۲ــ الصورة المعقولة [Raison. objective]

۳ــ العقل بالمعنى المتقابل مع الغريزة الحيوانية.

۴ــ العقل بالمعنى المتقابل مع الجنون.

۵ــ العقل بالمعنى المتقابل مع الهوس و الهوى.

۶ــ العقل النظرى كمامر.

۱ــ راجع ما بعد الطبيعة لـ «پل فولكية»

۷ـ العقل العملی.

۸ـ العقل المقابل للایمان فی عرف المتكلمین و اصحاب تقریر البحوث الفلسفیة علیالاصول الدینیة. و قد بلغ شأن الایمان عند بعضهم الی حیث الانفصال النهائی عنالعقل.

۹ـ العقل المقوم [Raison. constitvante] : و هو الوجه الاصیل الثابت اللااكتسابی لذهنیة الانسان، والمراد من ذلك الوجه هی القضایا والاصول المبدئیة التی یقوم علیها الفكر.

۱۰ـ العقل المتقوم[1]: وهوالوجه التابع الاكتسابی المتغیر الذی یتمثل فی القضایا النظریة المستخرجة منالقضایا الضروریة المبدئیة.

۱۱ـ العقل بمعنی الدلیل والوجه الكافی للموجودیة، و هذا المعنی انما نشأ من اعتبار المعقول بالذات عقلا. والوجه الكافی قد یكون علة كما فی نظامالوجود، و قدیكون غایة كما فی الارادیات والتشریعیات، وقد یكون عدم التناهی والمحدودیة و عدم التركیب كما فیالوجوب الذاتی علی مابیناه فی طریقتنا الخاصة لتقریر برهان الصدیقین.

هذه عدة من المعانی التی حصلنا علیها فی ثقافة الفلسفة الغربیة وعرضناها من دون تعاطیها بالبحث. اذ الموقف المقدمی لایسعها ولایناسبها.

الفصل الخامس
فیاصول العقلیة الاولیة

ان للعقل بكلا قسمیه اصولا علیها یبتنی احكامه، و نحن نستعرض اصول كل قسم فی بحث مستقل، حتی اذا ما بحثنا حجیة العقل نكون علی معرفة من مبادی قضایاه و احكامه.

۱ـ Raison. constitvee

الاول: اصول العقل النظرى

الف: قديراد مـن الاصل مبدأ الشيء و علته، و على ذلك ينقسم الاصل الـى اربعة اقسام، حسب انقسام المبدأ والعلة الى: فاعلى و مادى و صورى و غائى. وبهذا المعنى يقال على العقول الاول انهـا اصـول الاشياءِ، و يراد منها الاصـول الامكانية التوسطية، و الا فـانالاصل الوجوبى متوحـد ليس له شريك، و هـو الاصل بحقيقة الاصلية.

ب: وقد يراد منالاصل القانون المبدئى الفكرى او العلمـى بالمعنى العام، و بهذا المعنى يطلق الاصول على قضايا مبدئية لاتستند الى قضايا اخرى مطلقاً اوبحسب العلم الخاص، والقضايا التى لاتستند الى قضايا اخرى هىالبذور الاولية لكل فكـرة تصديقية على ما سيتضح.

هذا. وقد يطلق الاصل على معنى اعم و اشمل، و بذلك المعنى ينقسمالاصول الى اقسام منالمبادى، بملاحظات مختلفة كمايلى:

الف: انقسامها بملاحظة التصور والتصديق الى مباد تصورية و مباد تصديقية، فالمبادى التصورية هـىالتصورات البديهية الاولية العـامة التى عليها تبتنى الحـدود والرسوم والتعريفات مطلقاً. وقد يلاحظ المبادى التصورية بالقياس الـى العلوم، اذن يراد منها التصورات التى تقدم فىالعلوم لان يحصل بها المتعلم على عدد منالمعارف التصورية الواجبة وهى الحدود والرسوم. ثم هذه اما خاصةكالفصول والخواص واما عامةكالاجناس والاعراض والنعوت العامة المأخوذة فىالتعاريف.

واما المبادى والاصول التصديقية فهى القضايا التى تتألف منها الاقيسةالمنطقية او ترجع اليها بالتحليل او بغيره، و هذه المبادى خاصة وعامة: فالخاصة هـى مبادى مطالب خاصة ـ كحدوث العالم و تجرد العاقلة والمبادى العامة هى ما لاتختص بقسم خاص منالمطالب، و منالواجب ان نعدها و نفصلها ببعضالتفصيل. اذ نحتاج اليهـا فـى التفسيرات والتدليلات التى نتعاطيها فـى البحوث المستقبلة، و اليك تفصيلهـا كمايلى:

۱ـ مبدأ عدم التناقض وهو القائل بامتناع كل من اجتماع النقيضين وارتفاعهما، و يطلق عليه في الفلسفة الشرقية الاسلامية عنوان اول الاوائل فی الذهنية التفكرية، نظراً الى رجوع سائر القضايا اليه قواماً و تحليلا او تحققاً و وجوداً او بنحو الاستلزام، لكن الرجوع الوجودى من بين اقسام الرجوع عام شامل لاتخرج منه قضية من القضايا، وقد عقد صدر الدين الشيرازى فی «الاسفار» ـ كتاب العقل والمعقول ـ فصلا للبحث عن ذلك المبدأ التصديقى الاول، الا انه لم يستوف بحثه و تحقيقه.

و من الطريف جداً تنظيره لمبدأ عدم التناقض بواجب الوجود فی الاعيان، اذ لولاه لانعدم العلم كله، كما لولا الواجب لانتفى الوجود كله علماً و عينا، و هو اصل علمى عام لايخلو منه قوة التفكير والتصديق، فيكون بعمومه و شموله العقلى اول الحجج العقلية الباطنة و اصلها، كما يكون ايضاً اول الحجج العقلائية الشاملة. وسوف نعود اليه و الى سائر الاصول بالبحث والتفسير.

۲ـ عدم التضاد. وهو يقوم بتمانع الاضداد بحيث يلازم وجود احدهما لعدم الاخر، فيؤدى افتراضهما معاً الى اجتماع النقيضين، وهما: وجود الضدين و عدمهما، اما وجودهما فللافتراض، واما عدمهما فللزومه عن وجودهما، اذ وجود كل ضد يستلزم عدم الاخر، فمن وجود كليهما يلزم عدمهما معاً. وهنا بحث عميق حول تمانع الضدين و يميل بعض فروع البحث الى القول بكون تمانع الضدين حكماً اولياً للذهن من دون حاجة الى التوسل بلزوم اجتماع النقيضين، كما يميل بعض اخر منها الى ان التمانع نتيجة التجربة الدائمة. و مهما كان من شيء فان عدم التضاد من الاصول الاولية للذهن بلاشبهة، وان كان تفسيره علمياً يختلف باختلاف الاتجاهات المسلكية.

۳ـ عدم التماثل المطلق: و يعنى هذا الاصل ان التماثل المطلق بين شيئين مستحيل، فانه يساوق عدم الامتياز بينهما، وهو ينافى فرض الاثنوة والتعدد. فالتماثل المطلق بين شيئين يؤدى الى وحدتهما و عدم تعددهما بوجه من الوجوه، ففرض التعدد يناقض فرض التماثل المطلق. فافتراض التماثل المطلق بدليل شموله على التناقض افتراض باطل.

وليعلم ان هذا الاصل كثير المنفعة فى عدد من البحوث الهامة، منها بحث التوحيد الذاتى، ومنها بحث اعادة المعدوم، ومنها كيفية تكثر الحقائق الكلية و تخالف المراتب الوجودية.

۴ـ عدم تـوحد المتباينات بما هى متباينات. و يتيسر لنا بملاحظة هذا الاصل تفسير توحد المتخالفات بحسب عناوينها كما فى باب اتحاد العقل و المعقول، او بحسب ذواتها كما فى اتحاد المادة و الصورة، او بحسب شيئياتها و سنخياتها كما فى اتحاد الماهية و الوجود.

۵ـ عدم اجتماع المثلين. اذ الاجتماع مع التماثل يـؤدى الى التماثل المطلق مع افتراض الاثنينية وهو مستحيل. هذا اضافة الى ان اجتماع المثلين بما هما متحصلان مـوجودان، يعنى اجتماع المتباينين بما هما متباينين، و هـو مستحيل. بيد ان اضافة مثل الى مثله بنحو الاجتماع صورة من صور تحصيل الحاصل و هو ممتنع بالبداهة كما يأتى.

۶ـ عدم امكان تحصيل الحاصل.

۷ـ ضرورة حمل الشىء على نفسه، وعدم جواز انفكاكه عن نفسه. و يعبر عن هذا الاصل فى الفلسفات الغربية باصل الهوهـوية، و قد جعله عدة مـن فلاسفة الغرب اول الاصول بدلا من اصل عدم التناقض و فرعوا عدم التناقض على اصل الهوهوية، و سنفرغ اليه بالاختصار عن قريب.

۸ـ عـدم تقدم الشىء على نفسه، وعـدم تأخره عنها، و ينتج مـن هذا الاصل المركب عدم علية الشىء لنفسه و عدم معلوليته لها، و يستخرج منه قضايـا هامة كثيرة فى الفلسفة و اصول قيمة فى العلوم الجزئية كالفيزياء و علم الحياة و علم النفس. ثم ان الاصل المذكور مع بداهته صورة من اصل الهوهوية، و يدلل عليه ايضاً بمبدأ عـدم التناقض وهكذا اصل عدم علية الشىء لنفسه، بل هو ايضاً اصل مستقل مثل ذاك الاصل، لكنه قد يبرهن عليه باصل عدم التقدم كما قد يبرهن عليه باصلى الهوهوية وعدم التناقض و غيرهما.

۹ـ استحالة الترجح بلامرجح، و بالتالى استحالة الترجيح بلامرجح، و هذا من جلائل الاصول الضرورية لكنه تحليلا، راجع الى اصل اخر كما نذكره تالياً.

۱۰ـ اصل عدم امكان الحصول بعد العدم الا بعلة. ولانعنى هنا من هذا الاصل، اصل احتياج الحادث الى المحدث حتى يناقش فيه بان الحدوث غير قابل للجعل والتعليل، بل نعنى منه ان تحقق الشىء من دون علة بعد ان لم يكن بنفسه من المستحيلات البديهية، و الى هذا الاصل يرجع استحالة الترجح بلامرجح، كما وانه نفسه ايضاً يرجع الى اصل اخر نذكره تالياً.

۱۱ـ اصل الدليل الكافى، و يلخص فى ان كل شىء موجود او معدوم، مدلل على وجوده و عدمه بدليل كاف تام يقطع السؤال. اما فى الاشياءِ الموجودة فهو اما العلة التامة كما فى الحادث والممكن، او الضرورة الذاتية الازلية المستخرجة من البساطة و عدم الماهية وعدم المحدودية كما فى واجب الوجود بالذات، واما فى الاشياء المعدومة فهو عدم العلة كما فى الحادث والممكن، و ضرورة العدم الازلية كما فى الممتنعات لذاتية، ويقوم هذا الاصل على ان الوجود ملاك الغنى والعدم ملاك الفقر. و يثارهنا سؤال هو انه: لايصح هذا التوزيع المطلق بين الوجود والعدم، اذ الوجود الامكانى عين الفقر والفاقة، مع كونه نفس الوجود و يجاب عليه: بان الوجود الامكانى تعلقى الذات و افتقارى الحقيقة، فملاك فقره ارتباطية ذاته وملاك ارتباطيته وتعلقيته انحطاطه عن رتبة الوجود الصمدى و فقدانه لمرتبة الموجود القيومى الاحدى، اذن رجع فقر الوجودات الامكانية الى اعدامها و نقصاناتها، فلم يخرج ملاك الفقر عن العدم كما لم يخرج الوجود بما هو وجود من غير اعتبار العدم عن حيز الغنى، فهو الدليل الكافى والوجه الوافى ـ على ذاته، فواجب الوجود بالذات يدل بذاته على ذاته، كما العدم هو الدليل الكافى على عدمية نفسه الباطلة محضاً، و هو غنى فى ذلك عن غير مصداق مفهومه الظلمانى، و ان كان فقراً و فقيراً و ملاكاً للفقر بحسب الموجودية، فكون العدم ملاك الفاقة انما يكون بملاحظة الوجود، اذ حيز العدم غير واجد لما يدلل على انحاء الوجودات.

هذا بعض الكلام عن الدليل الكافی و سیأتی شرح اكثر منه فی بحث موقف الفلسفة الغربية تجاه الاصول العقلية.

١٢ــ حاجة الممكن الى العلة، و يتفرع هذا الاصل عن اصل امتناع الترجح بلامرجح. كمايتفرع امتناع الترجح عن حاجة مطلق الحصول بعد مرتبة العدم الى العلة، و يتفرع حاجة الحصول الحادث على وجوب الدليل الكافی على الموجودية خلافاً لما هو الذائع فی تفسير الحاجة.

١٣ــ بطلان الدور، و هو صورة من امتناع تقدم الشیء على نفسه و من امتناع علية الشیء لنفسه ومن امتناع التسلسل، وعلى أی الصور فبطلان الدور بين على اساس ركائز العقل العام.

١٤ــ بطلان التسلسل، وقد تبرهن بعدة ادلة مذكورة فی كتب الفلسفة.

هذه عدة من الاصول قد خصت بالذكر لاعميتها، و هنا عدد كثير من الاصول لم نذكرها حفاظاً على وضع المقدمة.

ب: انقسام الاصول بملاحظة الصناعات الخمسة:

تنقسم الاصول من جهة الصناعات الى مباد يقينية بالضرورة او بالنظر وهی مادة البرهان، ومباد ظنية هی مبدأ الخطابة ومباد تسليمية هی مادة الجدل ومباد وهمية هی مادة المغالطة ومباد تخييلية هی مادة الشعر.

ج: انقسامها بملاحظه قبول الانكار وعدمه:

و تنقسم من هذه الجهة الى مباد بينة تلقى على المتعلم ولاتقبل الانكار، وهی المساة بالعلوم المتعارفة و الى مباد تلقى على المتعلم مع انكاره وهی المصادرات، و الى مباد مسلمة عند المتعلم فی عين كونها نظرية غيرضرورية وهی الاصول الموضوعة والمصادرات والاصول الموضوعة تعدان من المبادی بالقياس الى العلم المبنی عليهما ومن المسائل بالقياس الى علم اخر، كوجود الحركة و تجزی المقدار فانهما من مسائل العلم الكلی و

من مبادى علوم اخر.

الثاني: اصول العقل العملي:

ان للعقل العملى اصولا قبلية تقوم عليها احكامه و قضاياه المتأخرة، فما لم يكن يملك، مسبقاً عدداً من الملاكات و الدستورات التى هى بذور الحكمة العملية لم يكن بامكانه اصدار رأى بشأن الافعال والصفات، كما العقل النظرى لايتمكن من اصدار رأى بشأن الحقائق الا على اساس المبادى الاولية.

وقد اختلف الاتجاه الفلسفى حول تفسير تلك المبادى وتبيين كينونتها ـ الى مسلكين: الاول: تفسيرها على اساس الواقعية. لكن هذا التفسير نفسه ايضاً واجه اتجاهين: احدهما: الاتجاه المادى الذائع فى الفلسفة الاخلاقية الواقعية الغربية. وثانيهما: الاتجاه الواقعى العام الالهى الحاكم على سلوك الفلسفة الاسلامية خصوصاً وسلوك الميتافيزيقيا عموماً.

الثانى ، تفسيرها على اساس عملى محض لامساس له بمعطيات العقل النظرى بوصفها منهارة بالتناقضات الجدلية، و هذا التفسير هو ما نجده من ظاهر فلسفة «كانت» فانها بظاهرها تعلن بان القيم الاخلاقية منبثقة من الدساتير العملية التى قيمها قيم ذاتية، و ان كانت فى مآل امرها تؤدى الى نحو من الموضوعية الالهية.

و لنا بحوث نقدية حول نظرية «كانت» عن كل من العقل النظرى و العقل العملى، و اذ ليس هنا موضعها فلنرغب عنها الى موضع يناسبها، ولعل الله يوفقنى الى تسجيلها، عسى ان ينتفع بها افكار ساعية لاكتشاف الحقائق.

و لنرجع الان الى عرض الاصول العملية الاولية من دون ان نريد اصدار الرأى النهائى فيها اومناقشة الاراء والاتجاهات، وتلك الاصول متبلورة فى صور قضايا منجزة مطلقة غير مشروطة، و الا لم تكن اسساً وملاكات و دساتير مبدئية اولية، اذن يستبين ان القضايا المشروطة العملية ثانوية متأخرة بطباعها عن المطلقات المنجزات، لكن ليعلم ان اطلاق وعدم مشروطية اصول العمل لايعنى استقلالها المطلق من دون ان

تستقى من جذور العقل النظرى، بل اطلاقها اطلاق عملى بحت، وفى نفس الوقت تمتص حياتها الحقيقية من جذور الميتافيزيقية الالهية الخلاقة بكمالها و اسمائها للقيم الاخلاقية فى مختلف حوزات التكليف و الايثار و المروئة و الاحسان وغيرها من موضوعات الاخلاق بوصفها تعم جميع الوان السلوك الحر نحو المثل العليا، و هذه هى تلك الاصول:

۱ـ ينبغى الكون على صفة الكمال بوصفه اصل كل قيمة ومثال، و هذا اصل عظيم يتفرع عنه كل اصل اخلاقى و لاتعليق فيه باى وجه. وينتج منه امور:

احدها: ان المبدأ الالهى لماكان على صفةالكمال المطلق كان على احسن وجه اخلاقى، بل اذكان هو عين حقيقة الكمال كان الاساس المبدئى للحسن و القيمة.

ثانيها: ان الملاك الاصيل للحسن و القيمة هو القرب من ذلك المبدأ، فكلما اقترب موجود منه تعالى ازداد حسناً، وكلما ابتعد منه ازداد قبحاً.

ثالثها: حقيقة الحمد مختصه بالمبدأ الواجب الالهى، فلاحمد الا و يعود اليه تعالى بباطن امره.

رابعها: انالقيم الاخلاقية مستنبطة منالصفات الواقعية وبذلكيعلم امكانالبرهنة علىالقضايا الاخلاقية خلافاً لما يقوله الفلسفةالذائعة على ماصرح بهممثلوها وعظمائها، فهذا ابنسينا ينصعلى انقضية حسنالعدل اوقضية قبحالظلم منالمشهوراتالمستعملة فىصناعةالجدل، هذا وبالامكان اننفسر مايقوله الفلسفةالذائعةبوجه لايتنافىمع مايعطيه ذلكالاصل الاخلاقى منامكانالبرهنة علىقضاياالاخلاق، وذلك باننقول: بان مايمكن أنيتبرهن من تلكالقضاياهىالقضاياالاصوليةالاوليةالمطلقة، وبالتالىيتبرهن علىضوئها القضاياالثانوية المشروطة اذا ساعدنا التوفيق علىاجتياز مرحلة تطبيقالمفاهيم الاولية الاخلاقية علىموضوعاتالقضايا المشروطة، لكن انخانناالتوفيق ولمننجح فىالتطبيق سلكنا علىالاخذ بما هوالمشهور المتطابق عليهبينالعقلاء، فالقضايا التىلايمكنالبرهنة عليها هىعدد منالقضايا المشروطة والقضايا التطبيقية، وهىماتقولالفلسفة الذائعة بعدم امكان تبرهنها و باندراجها تحت مواد صناعة الجدل. وبعد لنا كلام فىهذا التفسير

وحول القضايا المشهورات لکن نحوله الى موضع يسعه.

خامسها: وجوب تحصيل الکمال على من ليس علـى صفة الکمال، و بالتالى وجوب التقرب من المبدأ الواجب تعالى.

۲ـ ينبغى تکميل الغير على اساس ان التکميل نحو من الکمال.

۳ـ يجب الکون على صفة العدالة بوصفها کمالا.

۴ـ يجب العمل بالعدل.

۵ـ ينبغى تحصيل الخير.

۶ـ ينبغى ويجب العمل بالخير.

۷ـ ينبغى الکون على صفة الجمال بدليل کونه من سنخ الکمال وبدليل المحبة و الارادتين العامتين، و يحصل من هذا الاصل امور: احدها: ان الواجب مبدأ القيمة الاخلاقية الجمالية، الثانى: ان المحبة بالمبدأ الالهى من احسن مايقرره العقل العملى، الثالث: وجوب تحصيل الجميل الخلقى حتى يتم الجمال الاخلاقى بحصول الجميل لذات الروح.

۸ـ و اضافة الـى هذه الاصول المذکورة يجب الکـون على وصف تقتضيه الاخلاقية، وهذا اصل مطلق کسائر الاصول المذکـورة يضمن العمل بها، و انما قرره العقل حفاظاً على اصوله و دساتيره، و يستخرج منه امران: احدهما: وجـوب العمل بالقانون الاخلاقى، و الثانى: وجوب خلق القيم العليا ولزوم المحافظة عليها.

و تقع بازاء هذه الاصول الايجابية المحسنة الثمانية، ثمانية اصـول تحريمية تقبيحية کالتالى:

۱ـ لا ينبغى الکون على صفة النقص.

۲ـ لا ينبغى تنقيص الغير.

۳ـ يحرم الکون على صفة الظلم.

۴ـ يحرم العمل بالظلم.

۵ـ لا ينبغى تحصيل الشر.

٦ـ يحرم العمل بالشر.

٧ـ لا ينبغي الكون على صفة القبح.

٨ـ لا ينبغي الكون على وصف يضاد القانون الاخلاقي وينافي القيم المثلى.

هذه هي المثل الخلقية الاولى، و لاتشذ عنها اية قضيةقيمية، لكن قديظن بانه هنا اصول اخر تقع في عرض الاصول الستة عشر، اوتكون عللا لها، و هي الاصول التي قررها «ايمانوئل كانت» الفيلسوف النقاد الالماني، وتلك الاصول كمايلي:

اولا: اعمل على وجه يكون عملك بمثابة قانون كلي مطلق.

و ثانياً: اعمل بوجه يكون الانسان غاية نهائية فيه.

و ثالثاً: اعمل بوجه ينشأ من تقنيناتك وارداتك العقلية دساتير تتوافق مع تحقق الغايات المطلقة.

هذه هي اسس الاخلاق في رأي «كانت» لكنها عندنا منبثقة من الاصول الستة عشر المذكورة انفاً، اذ مالم يملك العقل مسبقاً تلك الستة عشر لم يكن بامكانه اصدار اى رأي اخلاقي. اضف الى ذلك ان الاصول الكانتية ليست مستقلة منفصلة عن قوانين العقل النظري وملاكاته، خلافاً لظاهر ما ادعاه «كانت» من استقلالها المطلق عن القوانين النظرية، بل نجد «كانت» نفسه مضطراً نهائياً الى تقرير اخلاقه على اساس نحو من الواقعية، اذ ادرك ان عزل الاخلاقية عن الواقعية عزلاتاماً يجعلها جوفاء ويؤدى بالاخلاقية الى الهزل و الجزاف، و هذا يعني ان القيم الخلقية انما تكون حقيقية اذا كانت تبلورات عملية للحقائق النظرية، وليس الوجدان الاخلاقي الاصيل الاتمثل المثل العليا العقلية الالهية النظرية بصفتها بواعث و اسباباً للاشواق والطلبات والارادات، و ليست الاحكام العملية للعقل الاصيغاً تعبيرية عن تلك الطلبات والارادات الكلية المنبعثة عن المثل العليا. فالقيم الخلقية تبلورات المثل العليا في الوجدان الاخلاقي، اذن تكون قضايا الاخلاق قضايا حقيقية، ويكون الوجدان الخلقي منبع التكاليف و سائر الحقائق الكمالية البنائة التي تبعث الارادة الجزئية شطر الخير والكمال و سائر موضوعات القيمة.

و بعد فهنا بحوث مبسطة حــول اصول العقل العملى و مناقشات مفصلة حــول الاخلاق «الكانتية» و اصولها المنجــزة اضربنا عنها حتى نغتنم فرصة واسعة لتعاطيها، كما انه بقى علينا بحث ماهية التنجيز العملى ومقدار صلتها بالمبادى الواقعية العينية وقد حولناه الى موضع اخر، هذا بيدانه لم نتعرض لسائر الفلسفات الاخلاقية، اذ تصديها مما يتطلب وضعاً غير وضع المقدمة.

لكن يبقى علينا بحث لانستطيع اهماله و احالته الى موضع اخر، بل يجب علينا تتميمها للبحث السابق ان نحاوله وان كان باشارة عابرة، و ذلك البحث هو بحث كيفية تحقق القضايا الخلقية الاولــى حسب مــوازين العلم الكلى ــ وغير خفى ــ انه بحث معضل مستصعب لايذل الا بقدرات العقل الجبار، فلنفرغ اليه:

كيفية تحقق القضايا الاولية الخلقية

ان تلك القضايا والاصول تــوجد بنحو اولى عملى فى الضمير الاخــلاقى، و لايجد العقل العملى. اية كلفة فى تقريرها و لا اية عقبة فى تصديقها، و لا اى واسطة او شرط مسبق فى الحكم بها، و هــذا كله انما يكون بملاحظة حيث العملية فــى القضايا المذكورة، اما بلحاظها، من حيث مطلق الوجود، فليست هكذا، بل يكون تحققها على ضوء عدة بواعث وملاكات و اصول موجودة وراء حريم العقل العملى. و تلك الامور كمايلى:

۱ــ العلم، بوصفه عنصراً اساسياً لجميع الصفات الخلقية.

۲ــ المحبة التابعة للعلم بوصفها عامة لجميع نواحى الوجود.

۳ــ العشق بوصفه متعلقاً بالجميل.

۴ــ الارادة العامة بصفتها تظاهراً و تجلياً للمحبة.

۵ــ البغض كوصف مقابل للمحبة.

۶ــ الكراهة كوصف مقابل للعشق، و قد نستعلمها كمقابل للمحبة، ويعلم ذلك بالقرينة، و قد نستعملها ايضا كمقابل للارادة.

۷ـ الاستحسان.

۸ـ الاستقباح.

۹ـ الكراهة: كوصف مقابل للارادة الخاصة لا لـلارادة العامة التى لايحصل فعل ارادى الا عنها.

۱۰ـ الرحمة وبالتالى الغضب الذى هومقابل غير اصيل للرحمة.

۱۱ـ الخوف بوصفه تابعاً لكراهة شيء لما يحصل.

۱۲ـ الرجاء بـوصفه تابعاً لمحبة شيء متوقـع الحصول ولوبـاحتمال ضعيف دون الشك.

۱۳ـ الحياء.

۱۴ـ الكرامة ومقابلها المنقصة.

هذه عناوين اصول الاخـلاق و تتحصل على اساسها عدة قضايا مبدعية تـوجد قضايا الاخلاق، وهى كالتالى:

الاولى: محبوبية الكمال مطلقاً.

الثانية: محبوبية الجمال.

الثالثة: مكروهية النقص.

الرابعه: مكروهية القبح كضد للجمال.

الخامسة: تعلق الرحمة، بالنقصان والذلة والمسكنة وماالبها من سمات الانحطاط عن رتبة المقام المحمود اوعن رتبة الكمال الاتم، و يتعلق الغضب فى مقابلها بالطغيان و التكبر و المنافاة واللاملائمة.

السادسة: تعلق الارادة بطبيعتى الكمال و الجمال.

السابعة: استحسان الكمال و الجمال.

الثامنة: استقباح النقيصة و القبح.

وليعلم انه ليس الاستحسان والاستقباح هنا اخلاقيين، بل هما واقعيان كالمحبة و الارادة، ومبدئان من مبادى الاستحسان و الاستقباح الاخلاقيين.

التاسعة: الابتهاج بما يستحسن ثم الاعتزاز به.

العاشرة: الاحتقار بمايستقبح تارة و الاستحياء منه اخرى.

هذه عشرة مباد لصرح الاخـلاق العظيم ينبثق منه كل قانون خلقى و كـل قيمة خلقية، سواءكانت القوانين والقيم اوليةمنجزة مطلقة، اوثانويةمطلقة اوثانوية مشروطة.

و قد استبان على ضوء ماقررناه ان الكيان القيمى الخلقى كيان حقيقى مؤسس على اسس واقعية ومثل عليا فى‌جميع مجالى الحقيقة، اذن يكون بالامكان البرهنة عليه بما هو مستند الـى تلك الاسس و المثل، وهكذا اتضح من سياق ماتلوناه ان الكيان الخلقى باصوله‌المبدئية وقضاياه الاولية كيان‌عام للبشرية جمعاء،كما اتضح منه انذلك الكيان كيان ضرورى بلحاظ العقل العملى، اعنى انه لايتوقف تحققه فى‌الوجدان‌على كسب فكرى و اعمال للروية العقلية.

ومن‌هنا يتحقق‌ان‌لقضايا الاخلاق‌الاولية ثلاثةانحاء وجودية: الاولى: الكينونة العقلية البرهانية، اذ قداتضح امكان البرهنة عليها بملاحظة الملاكات و الاصول‌المتقدمة عليها وراء حدود العقل العملى، لكن برهـانية تلك القضايا لا تعنى توقف الحكم بها على‌كسب وتدليل، بل‌هى مع‌برهانيتها ضرورية الحصول واولية الوجود فى‌حيزالقيم و المثل، فيشبه كينونتها كينونة القضايا قياساتها معها، اذ مـلاكاتها ومباديها غير غائبة ابداً، اذن يتضح مدى صلة الاخلاق بصميم الواقع وحاق الاعيان، و انه كيف يحمل الواقع شحنات قيمية مـن غير اى ابهام فى‌البين، فلاوزن لماذاع عن‌عدد من‌الكتاب و الباحثين‌من‌عدم نشوء التكليف طن‌التوصيف، وكأنه مأخوذ عن ظاهرنظرية «كانت» حول التكليف و كيفية انبثاقه عن‌العقل العملى.

الثانية: الكينونة الوجدانية. واعنى منها مايجده‌الانسان بضميره الخلقى اللاـ نظرى من تكاليف و قيم غير توصيفية بدون الاستناد فى‌هذا الوجدان الى اعمال‌الروية و النظر و هذا النحو الوجودى غير الكينونة البرهانية المتقومة بالالتفات الى‌القضايا الخليفة كقضايا نظرية: و اذتكـون مبادى وجدان الاخلاق عـامة مشترك فيها، فيكون ذلك الوجدان وجـداناً عاماً للانسانية جمعاء. و بهذا التفسير يمكـن ادراج الحقائق

الخلقية فی‌مجموعة الوجدانيات الضرورية التی يقام بها الحجة فـی بيئة المجتمع و مجموعة العقلاء وحوزة علمی الاصول و الفقه.

الثالثة: الكينونة الجدلية المشهورية العقلائية. و اعنی منها حيثية تطابــق اراء العقلاء بماهــم عقلاء علی قضية، وتندرج القضية بهذه الملاحظة فـی‌مجموعة القضايا المشهورات التی‌هی‌مادة صناعة الجدل‌المنطقية، وقضايا الاخلاق‌تكون‌من‌المشهورات من جهة ان‌العقلاء، متطابقون عليها بسائق الجهات التی يشتركون فيها، و تلك‌القضايا بهذه‌الملاحظة لاواقع‌لها ولاوعاء وراءارائهم، وان‌كانت‌لها وعاءورائها بملاحظةاخری علی ماسبق تبيينه انفاً.

و نجد هنا كينونة رابعة لها هی الكينونة الاعتبارية، فان العناوين و المفاهيم‌ـ الخلقية انما تتحصل‌عن‌طريق الاعتبار بملاحظة عدد من‌الحقائق النفسانية والخارجية، و الاعتبارات بما هی اعتبارات لاتعكس الواقعيات الوجودية و الماهوية اذن ليس‌لها افراد متأصلة متقررة فی متن الــواقع، لكن لها لابما هی اعتبارات، بل بما هی صيغ تعبيرية عن المحبة و الارادة و عن الاشواق و الطلبات وعن مقابلاتها و توابعها وعن درجات الكمال والجمال و ظهوراتهما لها بماهی‌كذلك حقائق‌متأصلة، و بهذه‌الحيثية يمكن البرهنة عليها، و اما كيفية البرهنة وحدودها فهی مالايسعها هذه‌المقدمة.

الفصل السادس:
فی موقف الفلسفة الغربية من الاصول العقلية[1]

نعرض هنا موقفها تجاه الاصول العقلية عرضاً موجزاً علی‌النحو التالی.

الف: مطلق الاصــول: الاصل او المبدأ يستعمل بمفهومين: العلة و السبب، و حكم‌كلی له جزئيات، و هــو اعم من التكوينی و التكليفی، ويتوقف عليه‌الاستدلال توقفاً بلاواسطة، فهو قضية توضـع و تسلم فی‌القياس حتی ينتهی الی النتيجة و يسمی بالاصل الدستوری.

---

١ ــ ما بعد الطبيعة «پل‌فو لكيه»

ب: اقسام الاصل الدستورى: تنقسم الاصـول الدستورية حسب تقسيم «كانت» الى نظرية وعملية: فالنظرية تهدى الفكر و العملية تهدى العمل.

ج: الاصول العقلية هى مجموعة قضايا بديهية بينة بانفسها عليها يركز جميع ـ الادلة و البراهين، وهى كاصل الهوهوية و اصل عدم التناقض و اصل الدليل الكافى.

و قد تسمى بالمبادى العامة كما عد اقليدس قضية: اعظمية الكل مـن الجزء، من تلك المبادى.

تقسيم الاصول

ان مايظهر من كثير من فلاسفة الغرب فى هذه الازمنة المتأخرة هو تفريع الاصول بملاحظة اصلين رئيسيين وهما: اصلا الهوهوية والدليل الكافى، حتى انهم حسبوا عدم التناقض فرعاً من فروع الهوهوية، واما سائر هولاء الفلاسفة كارسطو وطماس اكوئينى و اتباعهم وموافقيهم فقد جعلوا عدم التناقض اول الاصول.

مشتقات الهوهوية وفروعها

الهوهوية اصل قبلى تحليلى مقدم على كل تدليل و تجربة، بل وعلى كل اصل عند القائلين باوليته، وهنا نذكر اصلين من جملة ما يتفرع عنه:

١ـ اصل عدم التناقض (Principe de.contradiction)

٢ـ عدم الواسطة بين الايجاب و السلب او اصل الثالث المنفى او اصل نفى الثالث Principe de. tiersexciv «صور الهوهوية»

١ـ صورتها فى القياس الصورى.

٢ـ صورته فى البرهان الرياضى، وهى ان الامرين المساويين لثالث متساويان، وليعلم هنا ان اوليات الرياضية تسمى اصولا اوعلوماً متعارفة.

اصل الدليل الكافي و فروعه

و يعد ثانياً للاصلين الرئيسيين اللذين اولهما عدم التناقض، ويعطى هذا الاصل ان لاموجود الا و له وجه كاف فيوجوده، اذن يجوز ان نقول: بان مذهب اصالةالعقل يبتني عليه وعلى مبدأ عدم التناقض اذيتجه بناء عليه ان يقال بمعقولية كل شيء، اى بان كل شيء من الاشياء يجوز ان يفسر بوجه عقلي.

فروع الدليل الكافي

نواجه فيتفسير الاشياء و الحادثات اصلين متفرعين من اصل الدليل الكافي: احدهما اصل العلية القائل بان لكل حادث علة، و اما الذى يجل جنابه عن وصمة الحدوث فلا علة له.

الثانى اصل الغائية القائل بوجود الغاية للافعال و الحركات، لكن الفلاسفة مختلفون فيسعة نطاقه وضيقه، فبعضهم يقول بشموله وعمومه ويؤمن بانالغاية وصف ذاتى لكل فعل وكل موجود، بل يقول بعضهم بان العلة الغائية اعمق فى تبيينالامور.

لكن ليس لنا اذا قلنا بعمومية الغاية ان نقول بان اصل الغائية من الاوليات السابقة علىالتجربة، فانه يقومعلىعدد قضايا اخر كتوحيد البارى تعالى وعنايتهالشاملة او على تحليل مفهوم الوجود او الفاعلية، بيد ان اصل الغائية لايتحقق الاعلى اساس الشعور و الارادة، فالموجود الذى لايملك شعوراً ولا ارادة لايتصور ان يعلل افعاله بالغايات الا باسنادها مآلا الى موجود شاعر اعلى، و ذلك مما يتطلب جهداً عظيماً.

هذه عدد من النقود الموجهة الى اصل الغائية من قبل المحققين الغربيين، و قد ضيقوا بها من ميدان هذا الاصل وخصصوه بكل موجود شاعر مريد، و قالوا: بان الدليل عليه هواصلالدليل الكافيالذى لاينتج اكثرمما ذكر، واما وجه استخراجه من اصل الدليل الكافى فهو ان النظم حقيقة تتطلب التفسير، و لاتفسير يقنع العقل الا التفسير على اصل الغائية.

موارد الدليل الكافی

ان موارده كثيرة نذكر منها موردين:

۱ـ اصل الجوهرية القائل بان‌الاعراض و الظهورات قائمة بواقع جوهری.

۲ـ اصل الموجبية القائل بترابط‌الحوادث بحيث يمتنع وقوع غير ما وقع منها، و الا لزم الترجح بلامرجح، ای بلا دليل‌كاف.

ارجاع الاصول الى اصل واحد

حوّل الفلاسفة تبعاً لـ«للايب نيتس» اصول العقل‌الى اصلين: هما اصلاالهوهوية والدليل الكافی ثم بعدذلك حاول عدد منهم ارجاع الدليل الكافی الى‌الهوهوية و هو محاولة صعبة جداً. لكن اذا صح ارجاع الدليل الكافی الى الهوهوية‌كان معناه‌ان‌اصل الدليل الكافی اصل تحليلی قبلی كاصل الهوهوية، فيكون بيناً بنفسه و ضرورياً، واما اذا لم يصح ذلك الارجاع والتحويل‌كان الدليل الكافی اصلا تركيبياً ليس المحمول فيها من‌ذاتيات ماهية موضوعه، وحينئذ يجب تفسيرالیقين الذی نجده فی ذلك الاصل، كما سنری ذلك التفسير من‌الذين لم يذهبوا الى ذلك الارجاع، و نحن نعرض هنا‌ادلة كل‌من الطرفين.

ادلة رجوع الدليل الكافی
و بالتالی رجوع‌كل اصل الى اصل الهوهوية

ان فلاسفة المشرق الاسلامی‌يعتبرون‌عدم التناقض اول‌الاصول‌كلها، ومعنی‌ذلك تحويلها‌الى‌اصل‌واحد، لكنهم‌لايرون‌الرجوع‌الى‌اصل‌واحدرجوعاً‌تحليلياً‌فی‌كل‌القضايا، بل ينفی بعضهم الرجوع التحليلی مطلقاً، و علی هذا المنوال سلك متقدموا فلاسفة الغرب‌كما قال طماس اكوئينی: ان علی هذا الاصل ای عدم التناقض يتركز سائر الاصول، واما الفلاسفة الجدد فاعتبروا بدلا منه اصل الهوهوية وحولوا‌كل اصل حتی عدم التناقض اليه، وخالفهم فی ذلك عدد اخرمنهم‌كما سنذكرهم، واليك ادلة القائلين

بمبدئية الهوهوية للدليل الكافى على النحو التالى.

الف: التحويل المنطقى: وذلك عن طريق تحليل مفاهيم الهوهوية واستخراج الدليل الكافى من خلالها، وهذا قديقع بالمباشرة وبالطريق المستقيم وقديقع بالخلف، اما الطريق المباشر المستقيم فكمايلى:

ما هوموجود موجود، اوالموجود موجود، ان بالامكان ان يستخرج من منطوق هذه القضية قضية اخرى لاتزيد على الاولى وهى: ان الموجود واجد لكل ما هويساهم فى وجوده، و هذه تستلزم قضية اخرى هى: ان ما هـوموجود واجد لدليل وجوده، و هذا هواصل الدليل الكافى، وقد استعمل «باشلار» مشابه هذا الطريق فى ربط الاستقراء بالهوهوية.

والعالم بالطريقة المتعالية يعلم سقم الطريق المذكور فى التحويل، فان القضايا التى ادعـوااستخراجها مـن الهوهوية قضايا تركيبية متطلبة لتدليل خاص علـى ربط محمولاتها بموضوعاتها، ولايتم ذلك عن طريق التحليل البحث هذا، و اما التحـويل عن طريق الخلف فهو ان يقال: لولا التصديق بالدليل الكافى و تالياً بالعلية للزم التناقض، وبالتالى انتقاض الهوهوية (على ما قرره جاك مارتين ـ المتولد ١٨٨٢) لكن الملازمة الكلية بين لزوم التناقض و نفى الدليل الكافى ممنوعة، كما ان رجـوع عدم التناقض الى اصل الهوهوية غير بين ولامبين، بل لنا ان نقول: بان الهوهوية اصل مستقل برأسه يناله العقل كما ينال عدم التناقض، كما انه لنا ان نقول: برجوع الهوهوية الـى عدم التناقض، اذ العقل يرى سلب الشيء عن نفسه صورة من صورالتناقض، ومن ذلك يقر بضرورة حمل الشيء على نفسه، هـذا و بالامكان ان يكـون قضية ما اصلا قبلياً اولياً بملاحظة، و اصلا ثانوياً مستخرجاً من اصل اخر بملاحظة اخرى.

بـ التحويل الشهودى: و ذلك بملاحظة اضطرار العقل الـى تقرير قضية او امتناعه عن تقريرها، وليست معقولية شيء الا صورة من تقرير العقل، كما ليس عـدم المعقولية الا صورة من امتناع العقل عن التقرير، ثم ان المعقولية ترجع الى نوع من الهوهوية، فاصل الدليل الكافى ايضا وجه من وجوه الهوهوية، فنفس البيئة الفكـرية

التى اوجبت الهوهوية اوجبت الدليل الكافى بوصفه بياناً عن صلة الهوهوية بين الاسباب و مسبباتها، فمشاهدة الامور النفسانية تكشف عن ان التفسير العلى تفسير على اصل الهوهوية كما يقول «لثون برنشويك»: ان المعقولية هى ربط الهوهوية، انه يجب ان يكون المقدمات و النتائج قد صارت متحدة من قبل «حتى يمكن للذهن ــ اخذ النتائج من المقدمات» وهذا مقتضى طباع الذهن حيث يتطلب الهوهوية قبل اى تجربة.

و قد يقرر ذلك التحويل عن طريق ملاحظة اشكال المنطق و طرق التفكير كما فعله «اميل ميرسن» وهو يرى ان العلية هى الهوهوية من حيث انطباقها على الاشياء فى وعاء الزمان بصورة غير كاملة، كما ان تبدل الحرارة الى الطاقة التحريكية المكانيكية و تبدل هذه بالطاقة النورية تكشف عن حقيقة واحدة تغير صورتها فى كل مجال، فالعلم عنده هو توحيد الاشياء، و هذا باطن ما قاله «بيكن» من ان العلم الحقيقى هو العلم بالعلل.

ادلة اختلاف الدليل الكافى عن الهوهوية

ان معظم فلاسفة الغرب فى القرون الوسطى كانوا يصدقون برجوع الدليل الكافى الى الهوهوية، لكنه اليوم محاط بالتشكيك من قبل جمع من المحققين، منهم عدد من الاسكولاستيين والمدرسيين الجدد. و اليك ارائهم و مناقشاتهم:

الف: نظرية «كانت»: ان «كانت» يرى الدليل الكافى و اصل العلية من القضايا التركيبية التى يختلف فيها المحمول عن الموضوع، ولايرجع اليه بالتحليل لكنه لايرى فى تركيبية تلك القضايا تنافياً مع ضروريتها و اوليتها، فكم من قضية تركيبية هى قبلية اولية، و هنا يثير «كانت» سؤالا عن تفسير الضرورة و الاولية فيها، فيجيب عليه بانها لوازم وصور قبلية اولية للعقل تدرك بالشهود المحض وليست لوازم الذات الخارجية، و هذا بخلاف مايقوله «هيوم» و اصحاب مذهب اصالة التجربة حيث يعللون ضرورتها بالعادة و التجربة.

ب ــ نظرية المتأخرين والمعاصرين كعدة من المدرسيين الجدد، فهم اعترضوا

على تحويل الدليل الكافى الى الهوهوية بانه تحويل غيرمنطقى يحتوى على المصادرة بالمطلوب، فان معنى قضية واجدية كل موجود لمايقومه يؤل الى ان كل موجود فله علة، و هذه صورة من الدليل الكافى قد ادخلت فى تفسير الهوهوية و تحليلها من دون ان يكون لادخالها اى مبرر، فتحويل الدليل الكافى الى الهوهوية يتوقف على تفسيرها على وجه يتضمن الدليل الكافى، وهذا هوالدور، وهكذا نوقش فى التحويل من طريق برهان الخلف، و لزوم التناقض بان الموجودية لا تساوق وجدان الوجه الكافى، كما ان عدم الموجودية لاتساوق عدم الوجه الكافى، فلايلزم من افتراض عدم الدليل الكافى على الوجود محذور التناقض.

اقول: مهما كان من شىء فلاريب فى ان كلا من الهوهوية و الدليل الكافى و عدم التناقض اصل ضرورى مبدئى، يمكن ان يشاد عليه اركان الصرح العملى بمعناه العام. واما انها ترجع الى اصل واحدهوالهوهوية اوعدم التناقض فبحث اخريتطلب فرصة واسعة كى يوفى حقه، وهكذا بحث سائر الاصول والقضايا و رجوعها الى اصل واحد او اكثر، ولنا اراء حول هذه البحوث و حول نحوحصول الاصول الاولية و منشأ وجودها، لعل الله يوفقنا لتفسيرها و تسجيلها فى مكتوب مستقل.

و الان نكتفى بهذا القدر من بحث الاصول العقلية بقسميها النظرى والعملى، اذكان الغاية هنا من محاولة بحثها حصول ادنى المعرفة بقواعد التفكير و الاخلاق و حصول استعداد للفراغ الى سائر بحوث المقدمة بوصفها تمهيداً لمعرفة احاديث الكافى الشريف و غيرها من احاديث النبى واله المعصومين عليهم السلام. فان هذه المقدمة تحاول تبيين عدد من ركائز و اسس المعارف و العلوم المتلقاة عن المعصومين عليهم السلام بصور الاحاديث المدونة فى الكتب والجوامع والاصول الحديثية، وقدحصل ذلك القدر من المعرفة و الاستعداد، اذن نفرغ الى انجازالبحوث الاخرى.

الفصل السابع:

فى حجية العقل:

ان بحث حجية العقل منقسم حسب قسمى العقل الى بحث حجية العقل النظرى

و بحث حجية العقل العملى، و كل من البحثين نتناوله على صعيدين: الاول: الصعيد الفلسفى، الثانى: الصعيد الفقهى الاصولى، و اليك البحثان على كلا الصعيدين.

حجية العقل النظرى على الصعيد الفلسفى

قد مضى ان معنى الحجية على صعيد الفلسفة هو الاثبات الموضوعى للواقع و الكشف الموضوعى عن الحقيقة من دون اى ريب ولانقص، وهذا يعنى ان لقضايا العقل، قيمة موضوعية، اى ان العقل يقدر على الكشف عماوراءه، ونحن نقول بقدرته على ذلك، و اما الذين ينفون قدرته على كشف الواقع فهم نافون لحجيته بالمعنى المذكور، اذغاية مايتأتى للعقل فى رأيهم هو الاثبات الذاتى النفسانى للاشياء، و اما ان لها مصاديق واقعية وراء ميدان العقل فهو قاصر عنه، فالحجية عندهم ليست بمعناها بل بمعنى اللابدية و الاضطرار الذهنى الذى لايمت الى الواقع الخارجى بصلة، فهذا «كانت» ينص على ان العقل النظرى يصاب بالتناقض مهما اراد الخروج عن حده واراد تناول الاشياء الموضوعية، اى الاشياء فى انفسها بقطع النظر عن معلوميتها للعقل.

فالقضايا التى تعنى الاشياء الموضوعية الخارجية قضايا جدلية لاتلتجىء الى ركن وثيق، ومن هنا راى «كانت» عجز العقل النظرى عن اثبات المبدأ الالهى و اثبات خلود النفس وغيرهما من الموضوعيات. وهكذا نجد اتباع «كانت» وموافقيه قد اخرجوا العقل عن مكانته القاهرة و انزلوه عن سلطته الجبارة، لكنه قد فاتهم انهم انما فعلوا ذلك بقدرة العقل وعلى اصوله، وهذا يعنى انهم اذعنوا مسبقاً بالحجية المطلقة للعقل، فاينما ساقهم العقل ذهبوا اليه، فلولم يكن العقل حجة عندهم مسبقاً من دون شرط ولاحد لم يكن لهم اتباعه فيما اعطاه لهم من الفلسفة الذاتية اللا موضوعية.

و يتبين من هذه المناقشة ان التحديد من حجية العقل بمعناها المذكور لايصح الا بالتناقض. اذن تبين ان حجية العقل على صعيد العلم الكلى حجية موضوعية تباشر الاشياء فى انفسها، كما تبين ان حجيتها ذاتية بالمعنى المقابل للعرض لا بالمعنى المقابل للموضوعى، فلا يعقل سلبها عنه، بيد ان كل حجة حجة بالعقل، فهو حجة على الواقع

بذاته.

و نقول من طريق اخر: ان اصول العقل الاولية اصول موضوعية بطبائعها، ولا شك ان القضايا العقلية كلها تنتهى الى تلك الاصول، اذن تكون تلك القضايا موضوعية ايضاً، وعلى ضوء الاصول و القوانين الضرورية يتيسر للعقل ان يهتدى الى الكشف عن المجهولات اما بالاستقلال كما فى المسائل الميتافيزيقية و القضايا الرياضية المحضة او بمدد الحواس و التجارب و الاستقراات كما فى مسائل العلوم الجزئية التجربية او الاستقرائية او بمعونة المشاهدات الوجودية و الكشوف الباطنية كما فى العلوم الاشراقية. فالعقل يذهب حيث يذهب اصوله، فمتى سكنت سكن العقل عن التدليل و الاثبات، فوقوفه عن البرهنة فى مورد ما نتيجة عن تضيق ميدان الاصول عن شمول ذلك المورد، و اما اذا شملته الاصول فلامحصل ولا وجه لوقوفه عن الاثبات اوعدم صحة حكمه فى التدليل.

و على هذا الضوء الذى القى على ذهاب العقل نحو البرهنة يتبين وجه الخلل فى الفلسفة النقدية «الكانتية» التى قضت على العقل بالقصور و العجز عن تناول المسائل الميتافيزيقية، و ذلك لان مسائل الفلسفة الاولى من اعظم مجارى الاصول العقلية، فاذا كانت هى مجرى اصول العقل لم يكن وجه لقصوره عن تناولها، فانه يذهب حيث يذهب اصوله.

ويتضح مما ذكر وجه عدم حكم العقل فى التجربيات المحضة بدون الاستعانة بالحواس و التجارب، فان اصوله التى نعرفه الان لاتشمل المحسوسات الا بمدد الحواس، ولاتنطبق عليها الا من طريق التجارب و الاستقراات، فمالم يملك العقل عدداً من البينات الحسية لم يكن بامكانه تطبيق اصوله عليها.

نعم لو وجد العقل اصولا اخر غير ما نعرفه لامكنه تناول المحسوسات بلامعونة الحس. و لاعجب من الناحية الفلسفية ان يحصل للعقل اصول و قواعد يمكنه على أضوائها كشف الحقائق التجربية و الاستقرائية، وهذا ما نؤمن بامكانه عن طريق البرهان، لكن العقل البشرى العام لم يحصل بعد على هذه الاصول الا فى عدد محصورهم الرسل

والائمة عليهم السلام، الذين خصهم الله باسمائه و استأثرهم لغيبه و ارتضاهـم لعلمه، فقد حصل انالعقل حجة ذاتية اليه يؤل كل الحجج و البينات، لكن بقيت عدة بحوث حول قيمة العقل الموضوعية وحول مناقشات فيها قد وجهت من قبل الفلسفة النقدية و من ناحية المثاليين و الايدئاليين، و قـدتركناها الى مكتوب مبسط، و الان ننتقل الى مراحل حجية العقل النظرى و هى ثلاثة كمايلى:

الاولى: مرحلة الاصول الاولية الضرورية، و العقل حجة فيها مـن دون تكلف الاستدلال، لانها البينات الاولية لكل استدلال فلايسبقها استدلال ويجوز اطلاق الحجة عليها انفسها، وسيأتى حكم هذه المرحلة.

الثانية: مرحلة ملحقات الاصول و القضايا التى قياساتها معها، او التى تكـون بحكمها، و العقل حجة فيها عقلا وعقلائيا على تفصيل يأتى.

الثالثة: مرحلة القضايـا النظرية، و العقل حجة فيها على صعيد العلم الكلى عن طريق البرهنة من جهة رجوعها بالاخير الى الاصول الضرورية، وهكـذا يكون حجة فيها على صعيد العلوم الجزئية بمدد الحواس، و سنفرغ الىحكم هذه المرحلة ايضاً.

اللزوم و التعدى فىحجية العقل النظرى

ليعلم انهذا البحث بحث حديث لم اجد له سابقة لاعلىصعيد الفلسفة والعلوم و لاعلى صعيد علمى الاصول و الفقه. و يتحول علىنتائجه عدد من اسس الكـلام و الفقه و الاصول، كمايتبرهن على ضوئه لزوم وجود حجة معصوم فى نظامى التشريـع و التكوين.

ان العقل فىمرحلة الاصـول الضرورية حجة متعدية لاتخص واحداً دون اخر، بل تعم كل انسان بما هو عالم بها علماً ضرورياً غير كسبى، فليس فىمنة احد منازعتها و الاحتجاج عليها، اذن تكون تلك الاصول ايضاً حججاً باطنة دائمة اولية مـوضوعية متعدية.

و اما فىالمرحلة الثانية فهوحجة متعدية فىالقضايا التىقياساتها معها، لكن من

حيث معية القياسات، وهكذا يكون فی‌مايلحق بالاصول الاولية و فـی‌مايكون بحكم القضايا التی‌قياساتها معها اذالم يكن‌ملاك اللحوق والمشابهة‌خفياً غير شامل، فان‌ملاك تعدی الحجة هو ان يكون ركائزها عامة للانسانية جمعاء، سواء كان العموم اوليا او غيراولی، فان لم‌تكن عامة شاملة لم تكن دليلا الا عند من اذعن بها.

و اما فی‌المرحلة الثالثة فالعقل فيها حجة محدودة غيرمتعدية، لان اسس‌الحجية هنالك غير متوفرة فی‌غيرمن قـام عنده البرهان. اذن يكون هناحجة محدودة نـاقصة فلايتم به الاحتجاج و لايقام به‌الحجة. والوجه فی‌ذلك ان حجية القضايا النظرية انما هی بانتهائها بالاخير الی الضروريات، و ليس هذا الانتهاء امراً ضرورياً ولامضمونا، فكثيراً مـا تتخلف النظريـات عن الضروريات و لا تنتهی اليها، فما لـم يكن انتهاء قضية نظرية الی الضروريات ثابتاً عندالاخرين لم تكن تلك القضية دليلا لهم ولاحجة عليهـم، فالحجج العقلية البرهانية حجج قاصرة غير متعدية فـی‌مرحلة النظريـات، و لايجوز الزام الاخرين بها ما لم يتوفر عندهم ملاكات الحجية، فمجرد كون قضية ما برهانية عنداحد لايكون مبرراً لمؤاخذة الاخرين علی‌حساب تلك‌القضية.

ومن هنا ينشأ اصل‌اخلاقی نسميه باصل التسامح وهواصل قيم يجب‌المحافظة عليه من قبل الباحثين و المفكرين حتی يحفظ كل حده، و لايجوز هذا كله فـی‌عقل غير المعصوم، و اما عقل المعصوم فهو حجة مطلقة من حيث عصمته، فان العصمة مبدأ برهان عام علی حقية كل مايقول به، و لذلك يمكن ان‌يبرهن‌علی‌جواز اتباع‌المعصوم فی‌كل من الاصول و الفروع.

و هنا بحث اخر حول القضايا النظرية الاختباريـة و هی‌التی يعتمد العقل فيها علی‌الاختبار و التجربة المعمولة علی اساس الحرفة والصناعة، وهكذا بقی‌بحث اخر عن القضايا الاخبارية، لكن المناسب لها ان نتناولها فی‌بحث حجية العقل‌فـی‌الفقه و الاصول، ولهذا اخرناها الی هناك.

حجية العقل النظری علی الصعيد الاصول الفقهی

ان هذا الموقف من مواقف حجية العقل النظری لموقف عظيم جداً، قد اوقع عقول اهل العلم فی بلبال شديد و اختلاف عميق، سواء فيه علماء فرق الاسلام وعلماء سائر الملل والنحل، لكنا نخص البحث هنا بالاختلاف الموجود بين الباحثين المسلمين فی هذا الموقف مع الحفاظ علی الاختصار المناسب للمقدمة.

ان الدليل العقلی قديراد منه البرهان القطعی العقلی، وقديراد منه البرهان العقلائی وقد يراد منه القياس و الاستحسان و تحری المصالح المرسلة من الادلة المعمول بها عند علماء العامة المردود عليها عند الامامية. و قديراد قسم الملازمات العقلية التی هی من غير المستقلات العقلية، وقديراد التحسين والتقبيح العقليين، ونتناول هنا علی صعيد العقل النظری جميع هذه المذكورات عدا التحسين و التقبيح العقليين المتخصين بالعقل العملی، ولنلفت القراء قبل بحث هذه الامور الی موجز عن اختلاف واسع فيها.

فاكثر غير الامامية اعطوا العقل نوع قدرة علی التشريع علی تفاوت بينهم فی ذلك. والحقية منهم اجلسوا العقل مجلساً عظيماً فوسعوا من مجاله الی حيث قارنوه بالسنة.

ومن الطريف ان الاشاعرة منهم ركنوا الی العقل فی المسائل الفقهية التی تتقوم بالورود عن الشارع الاقدس، بينما عطلوا العقل فی نفس الوقت عن وظيفته الاساسية وهو التفكير فی المعقولات، فقالوا فيها بنفی تدخل العقل. ولذلك قالوا بالتشبيه والتجسيم و غيرهما مما لايقره المنطق العقلی تمسكاً بما حسبوه ظاهر ماورد عن الشرع.

و اما المعتزلة فاعتمدوا علی العقل باكثر مما يمكن فی اصول الدين و فروعه. واجلسوه مكاناً اعلی مما يستحقه، فافرطوا فی تحكميه وتسليطه بدلا من تفريط عدة من معارضيهم فی حقه.

هذا كله اشارة الی مواقف غير الامامية من علماء المسلمين، واما العدلية الامامية فسلكوا فی ذلك مسلكاً وسطاً تبعاً لها ورد اليهم عن ائمتهم المعصومين عليهم السلام، لكنهم اختلفوا بينهم فی المسلك الوسط، فانقسموا الی اخباريين ومجتهدين اصوليين. اما الاخباريون

فنفوا حجية العقل فى الفروع نفياًمطلقاً، فبنوا فقهاًمؤسساً على الكتاب والسنة والحديث، و اما الاصوليون فقالوا بحجية محدودة مشروطة للعقل فى الفروع بينما وسعوا مجاله فى الاصول الدينية. ونحن قد وقفنا تجاه هذا المسلكين عن علماء الطائفة موقفاً وسطاً استناداً الى تدليل عقلى بات والى عدم من النصوص المأثورة عن المعصومين عليهم السلام. و قد اسلفنا انفاً بعضاً من هذه النظرية و سنأتى ان شاءالله بتمامها ضمن مانحاوله الان من البحوث. واليك شرح الدليل العقلى بمعانيه المختلفة و بحثه و نقده.

البرهان اليقينى العقلى

ان البرهنة على القضايا التكليفية فى ضوء المبادى التى اسلفت وان كانت ممكنة قبل وعاءالتطبيق، لكنها غير مجدية مالم تصل الى مرحلة التطبيق، ووصولها الى تلك المرحلة متعسر لولم يكن متعذراً، وعلى افتراض الوصول لايكون ايضاً لذلك البرهان فائدة فى مرحلة الافتاء، اذغاية ما يعقل للبرهان العقلى النظرى الذى ليس له ركائز عامة هى حجية على من قام عنده البرهان، و اما على غيره فلا، لانه فاقد لملاك الحجية على الغير، فالبرهان العقلى القائم على مسألة اصولية اومسألة فقهية ليس من الحجج المتعدية العامة، بل حجة خاصة بشخص من تم عنده ذلك.

والاخباريون من اصحابنا ينفون من الدليل العقلى مطلق الحجية حتى الحجية اللازمة الخاصة، وكأن نفيهم يعم جميع انواع الدليل العقلى حتى البرهان القطعى، والذى يبررون بمقالتهم هذه امران:

الاول: تعذر وصول العقل البشرى الى ملاكات الاحكام الشرعية، و هذا يعنى نفى امكان البرهنة عليها من الناحية الفلسفية.

الثانى: عدم حجية الدليل الحاصل من العقل ولو كان له امكان ادراك الملاكات الواقعية لاحكام الشرع.

فالبرهان و ان افترضنا امكانه غيرمجد من الناحية الدينية، والمبرر لهم فى نفى الحجية عن البرهان القطعى الذى ثبت فى علم الاصول حجية الذاتية، هو ان احكام

الشريعة مقيدة عندهم بالورود عن لسان النبى والائمة عليهم السلام، و رد عليهم من قبل الاصوليين بان هذا التقييد مستلزم للدور، و اجيب عليه دفاعاً عن الاخباريين: بالتفرقة بين الجعل و المجعول على اساس افتراض عدم القطع العقلى قيداً فى موضوع الحكم المجعول، فمع القطع العقلى لاحكم ليكون القطع منجزاً له، ورد على هذا الجواب بما يؤل بالاخير الى ان قيام البرهان القطعى على تمام الملاك للحكم يوجب امتناع اناطة الحكم بقيد اخر مطلقاً، فلافائدة فى هذه التفرقة، و اذ لسنا هنا بصدد مناقشة الادلة و بحثها فلاندخل فى مجالها ونتركها الى موضعها، لكن يجب التنبيه على انه لم نجد عدداً من المحققين فرقوا الحجة اللازمة عن الحجة المتعديه، و لذلك حاولوا البحث على اساس الاثبات والنفى المطلقين للحجية، لكنه اذا فرقنا بين الحجتين خلصنا عن كثير من الصعوبات.

البرهان العقلائى

نريد منه هنا شيئين: احدهما: البرهان العقلى القائم على ركائز عامة غير خاصة باحد، وهذا البرهان لو حصل كان من الحجج المتعدية، اذ الشارع ايضاً داخل فى العقلاء بما هم عقلاء، و مصدق بتلك الركائز التى افترضت عامة للانسانية جمعاء، اذن لاوجه لامكان الردع وانما يمكن الردع فى المعنى الثانى لهذا البرهان كمايأتى. وانما سمى عقلائيا من جهة شموله البشرية جمعاء و لاجل نظائره فى الادراك العام صارت شبهات المكذبين بايات الله باطلة مدحوضة الى الابد.

الثانى: البرهان القائم على بناءِ العقلاء كما فى مسألة حجية خبر الواحد، وهذا البرهان انما يتم على حساب عدم ردع الشارع عنه، فيشترك بعدم الردع فى بناءِ العقلاءِ و يصير بنائهم مبدأ البرهان على حجية ماقام عليه بنائهم، وهذا البرهان ايضاً حجة متعدية على حساب استبطانه لنظر الشارع، واما اذا ردع الشارع عنه فلاحجة فيه.

برهان الملازمات العقلية

هذا البرهان يلعب علــى صعيدى الاصــول والفقه دوراً مهماً اضافة الى امكان حصوله من الناحية العلمية، بخلاف البرهان العقلى النظرى المحض الذى نوقش فى امكانه. وقد قال جمع من علماء الاصول ان مقصودنا من الدليل النظرى العقلى المعدود من الادلة الاربعة هو برهان الملازمات، اى حكم العقل النظرى بالملازمة بين الحكم الثابت شرعاً او عقلا و بين حكم شرعى اخر، كحكمه بالملازمة فى مسألة الاجزاء و مقدمة الواجب و نحوهما، وكحكمه باستحالة التكليف بلابيان (على اساس استحالة صدور القبيح) اللازم منه حكــم الشارع بالبرائة، وكحكمه بتقديــم الاهم فى مــورد التزاحم، المستنتج منه فعلية حكم الاهم عندالله تعالى، وكحكمه بوجوب مطابقة حكم الله لما حكم به العقلاء بدافع الوجدان العام العملى. وهذه الملازمات امور حقيقية يدركها العقل النظرى بالبداهة او بالنظر والكسب.

وليعلم ان غرضنا من ذكر هذه الامثلة ارائة صورة محققة عن الملازمة، فلايعنى عــرضها القول بصحتها كلا او حجيتها كلا، ثم اذا قطع العقل بالملازمة (والمفروض قطعه بثبوت الملزوم) فانه لابد ان يقطع بثبوت اللازم، اى حكم الشارع، ومع حصول القطع بحكم الشارع يستحيل النهى عنه، اذ القطع حجة ذاتية، لكن مجرد كونه حجة بذاته لايجد ينافى مقام الافتاء مالم نحرز انه واجد لملاك التعدى والحجية على الغير، فان احــرز ذلك بان كان القطع مستنداً الى مبررات موضوعية مشتركــة و ركائز عامة كــان ذلك القطع حجة عامة متعدية، فان لــم يحرز ذلك لم يكــن هناك مبرر لتعدية الحجة.

وبرهان الملازمات ليس دائماً من قبيل البراهين العامة العقلائية، فمجرد ثبوت الملازمة لايفى بما يراد فى الفقه الا اذا كان ثبوتها على مباد عامة، وهذا ما قد يغفل عنه فيظن ان اقامة البرهان وحده واف بمقصود الفقه، ولذلك قد يركز الاهتمام على مرحلة البرهنة، فاذا تمت قد يفتى وفقاً لنتيجتها من غير ملاحظة مبادى البرهان أهى عامة او خاصة.

كلام اخر فى برهان الملازمة

ثم انه من الممكن اقرار بعض الملازمات العقلية كالملازمة بين استحالة التكليف بلابيان و بين حكم الشارع بالبرائة، فعلى افتراض استحالة التكليف المذكور يحكم الشارع بالبرائة، اويوافق على الاقل حكم العقل بالبرائة، وهذه الملازمة عامةمشتركة، لان ملزومها عام مشترك فى الوجدان العام البشرى، و ليس استحالة التكليف بلا بيان رأياً خاصاً اتخذه فرد على حساب مباد ثابتة عنده، بل هى رأى عـام اتخذته الانسانية على حساب مباد عامة ثابتة عند جميع افـرادها، فهذه الملازمة اذن برهان عام يمكن اصدار رأى فقهى على ضوئه، لكونه حجة متعدية، وليس العقل العام المحتج بههيهنا من العقل المردود عليه شرعياً فى النظام الفقهى والمقول فيه: دين الله لايصاب بالعقول. فان العقل العام اساس الاحتجاج كله، فاذا رد عليه لم يبق شىء يركزعليه الدعوة السماوية، و لبطل الحساب والكتاب و بطل كل شىء و انهار كل قانون.

بل العقل المردود عليه هو العقل الخاص النظرى البرهانى الذى قديصيب وقد يخطى بتدخل الوهم و تسلل علل المغالطات، و الغرض من الرد عليه سلب التشريع عنه و حجره عن تناول احكام الله و منعه عن مصادرة سائر الاراءِ باسم دين الله تعالــى على حساب اصوله الخاصة غير المضمونة، فانه لولم يرد عليه لمحق الدين واختلفت اديان شخصية مسولة ولغت الدعوة والبعثة وضل الناس ضلالا بعيداً وفسدت السموات والارض.

وليس المراد من الرد على العقل الــرد على مثل القياس فحسب، كما يظنه عدة من المحققين، بل المراد هو الرد على العقل من حيث زعمه قدرته على ادراك احكام الله من دون الرسل والحجج عليهم السلام، و هذا الرد بظاهره ينفى حتى الحجية الخاصة عن العقل الخاص لكن بنفى مبدئه. فالشرع «بناء على ما قديستظهر هنا» يخبر عن عدم حصول برهان حقيقى على حكم شرعى، لانه يقره ثم ينفى حجيته، فان هذا محجوج عليه بالعقل العام، و بعد فللكلام ذيل طويل.

القضايا الاختبارية والتجربية

واعنى منهما القضايا المستنبطة عقليا بمعونة الخبرات او التجارب العامة. فهى قضايا عقلية حسية يعتبرها العقلاء و يبنون عليها معاشهم و معادهم، والشارع بما هو منهم يوافقهم ما لم يكن مانع عنها، فاذا رأى مانعاً ردع عنها و اسقطها عن الاعتبار الشرعى.

ومن هذا القبيل القضايا العلاجية التى يصدرها الطبيب، فانها حجة على المريض، كما يكون منه الاراء الفقهية التى يصدرها الفقيه (على ما قد تحقق عند الاصوليين ان التقليد فيها رجوع من الجاهل الى العالم الخبرة خلافاً للاخباريين الذين يرون حجيتها من باب النقل الصادق المعتبر) اختير حسب اصول القاه الائمة و فسر تفسيراً مأذوناً منهم عليهم السلام، فتلك الاراء عند الاصولى المجتهد قضايا اختبارية يرجع فيها الجاهل الى من له الخبرة فى الدين من جهة كثرة ممارسته للقواعد والفروع الدينية، و نحن لاننكر امكان حجيتها من هذا الباب، لكن الكلام كله فى تحقيقها و تشخيص حدودها و مقوماتها، وليس هنا موضعه.

ابطال القياس

القياس اثبات حكم فى محل بعلة لثبوته فى محل اخر بتلك العلة، والمحل الاول المقيس يسمى فرعاً والمحل الثانى المقيس عليه يسمى اصلا والعلة المشتركة يسمى جامعاً، وقد يتوسع فى مفهوم القياس بما يشمل معه موارد اخر غير قياسية.

و من المعلوم الضرورى عن الامامية تبعاً لاهل البيت عليهم السلام ابطال العمل به، و هكذا نفاه الظاهرية اصحاب داودبن خلف و كذلك الحنابلة لم يقيموا له وزناً. و اول من توسع فيه فى القرن الثانى ابوحنيفة، وقد نشط فى عصره و اخذ به الشافعية والمالكية، ولقد بالغ به جماعة فقدموه على الاجماع بل افرط عدة فحكموه على الحديث، و اول بعضهم الايات به فابتعدوا بذلك عن غايات التشريع الالهى الى ان اجلسوا المجتهدين مجلس الانبياء والحجج عليهم السلام وصوبوهم فى كل ما يرون

كأنهم وكلاءالله فی دينه، وماكان هذه الكارثة الا من جراء الابتعاد عن تعاليم ائمةالدين، الذين نصبهم‌الله للهداية وعصمهم من الزلل على ما تشهد به الايات والاحاديث‌النبوية والاثار القطعية الظاهرة عنهم و تدلل عليه البراهين العقلية التطبيقية.

البرهنة على عدم حجية القياس

يتلخص البرهان على عدم‌حجية القياس فی ثلاثة امور:

الاول: ما علم عن طريقة ائمة اهل‌البيت عليهم السلام من ابطال العمل بالقياس و عدم كونه من ادلة احكام الشريعة، فلاحجية له فی حوزة الشرع. ثم انه لما كان كل رأى حق معقولا باساسه ومدللا عليه باصول العقل كأن عدم حجية القياس بوصفه قضية صادرة عن المعصوم قضية‌مستندة الى اصول منتجةلها، وهی قدتكون ظاهرة وقدلاتكون ظاهرة، اذالتعبدالشرعی يستبطن‌دائماً حقيقةعقلية قد تعلو عن‌مستوى العقول‌البشريةالعامة.

و اما هيهنا، فعدم حجية القياس قضية ظاهرة العلل كما يأتی فی التدليل العقلی، هذا الى ان‌الائمة عليهم‌السلام قد بينوا بلطيف كلامهم وجه بطلانه بل بطلان سائر الادلة العقلية التی لم تركز على قواعد عامة عقلائية، واعنی من بطلان تلك الادلة العقليه عدم حجيتها المتعدية الافتائية لاعـدم حجيتها رأساً، اذ الدليل العقلی‌القطعی حجة بذاته من حيث انه قطعی الا ان يقال بتقيد الاحكام الشرعية بمعلوميتها عن طريق النبی واوصيائه عليهم صلوات الله، و لنا فيه بحث ليس هنا موضعه.

الثانی: التدليل العقلی: و موجزه: ان القياس فاقد لادنى مرتبة البرهان العقلی، و هی مرتبة العلم و اليقين لكونه من التمثيل المقابل للقياس و الاستقراء المنطقيين، و لاريب‌فی ان‌التمثيل‌لايفيد بطباعه‌الا الظن، اذهوغيرواجد لمبررات اليقين الموضوعی، فهو باطل من الناحية العقلية اضافة الى بطلانه من الناحية العقلائية لعدم‌كونه من طرق العقلاء فی تحصيل العلم العقلائی بالواقع.

اعنی انه لاهوواجد للملاكات العامة المشتركة، ولاهو مبنی عليه من‌قبل‌العقلاء فی كشف الواقع، والسر فی‌بطلانه عندهم انهم لايتكلون فـی‌امورهم على‌مجردالظن

و التخمين الا فيما يسامحون فيه، بل يعتمدون في العقليات على البرهان القطعي وفي التجربيات على التجارب و الاستقراات و فــي مالاطريق للعقل المحض اليها، ولا هي تجربية على الحواس و مايتعلق بها، و لاشك ان الملاكات و الاحكــام الشرعية ليس للعقل المحض البشرى اليها سبيل و لاينالها التجارب و الاستقراات، بل تعلم اما عن طريق الوحى و الالهام و التحديث الالهى او الملكى، او عن طريق السماع من مبلغ الاحكام، او النقل عمن سمع منه كمايكون في الاخبار المروية عن المعصومين عليهم السلام، وليس القياس عندالعقلاء من طــرق تلقى احكام الشرع، اذن هو باطل عندهم بمعنى عدم حجيته وعدم تمامية الاحتجاج به.

الثالث: عدم خروجه عن عمومات حرمة العمل بالظن وبطلانه، و ذلك يتم عن طريق ابطال ما استدل به على حجية القياس، و قــد استدلوا عليها بالادلة الاربعة لكنها في غاية الوهن، ويظهر اختلالها بملاحظة مامر انفاً. اما الكتاب و السنة والاجماع فقد علم مــن ائمة اهــل البيت: ان الكتاب و السنة لايقران القياس، و انهــم عليهم السلام مخالفون للاجماع المدعى، وامــا العقل فقد علمنا كيف يــدحض العقل مثل القياس الذى ليس الا عملية ظنية احتمالية، بل العقل يحد حتى من مجال براهينه اليقينية على مامرت الاشارة اليه. هذا، بيد ان استدلالاتهم على حجية القياس موهومة مدحوضة في انفسها بقطع النظر عن دحضها و كبتها من تلقاءِ سلطان البراهين الشرعية و العقلية.

الاستحسان و المصالح المرسلة

و هى ان لم ترجع الى ظواهر الادلة السمعية او الملازمات العقلية و العقلائية لادليل على حجيتها، بل هي اظهر افراد الظن المنهى عنه وانزل رتبة من القياس.

فاستبان من خلال ما ذكر، ان العقل لاينال احكام الشرع وملاكاتها عن طريق المقايسات و الاستحسانات و الاولويات بوصفها سبلا تخمينية و طرقاً احتمالية، كما استبان ان العقلاء ايضاً لم يتخذوها طرقاً لهم في المعاش والمعاد، وكان السر في ذلك كله عدم احتوائها على ملاكات اليقين و مبررات الحجية، و لذلك دحضها الشرع و

اسقطها عن قائمة طرقه لاحكامه، اذن تبين ان ابطال الشارع للعمل بالقياس ليس تعبداً محضاً غير ظاهر العلل، بل هى تعبد مستند الى اصول العقل وقواعده.

هذا شأن العقل فى طرقه الظنية، و اما شأنه فى طرقه اليقينية بالقياس الى احكام الله فالحق انه بماهو عقل محض قاصر عن تناول احكام الله، فان هذه الاحكام بوصفها احكام الله داخلة فى الجزئيات التى لاينالها العقل بالمباشرة، لاحداً و تعريفاً ولابرهاناً، اذ وظيفته ادراك الكليات، فكما ليس فى منته ان يكشف على اساس البرهان عن الاراء الشخصية لاحد من الناس، كذلك ليس فى وسعه الكشف عن احكام الله بوصفها، كذلك بحيث يجوز ان يقال لما ادركه العقل: هذا حكم الله، وانما الذى يمكن له تجاه احكام الله ان يكشفها عن طريق برهان الملازمات المركز على اساس الملازمة بين حكم العقل النظرى او العملى وبين حكم الشارع على وفقه، فاذا افترضت الملازمة المذكورة تمكن العقل من الوصول الى الحكم الشرعى، ولان يتضح البحث يلزم علينا بحث حول كيفية وصول العقل الى الاحكام الشرعية عن طريق قانون الملازمة.

الوصول الى احكام الشرع على اساس الملازمة

ان هنا اموراً: الاول: ثبوت الملزوم، اذ مالم يكن فى البين ملزوم لم يعقل ملازمة و الملزوم هنا اما حكم العقل النظرى و اما حكم العقل العملى، فلابد ان يكون للعقل سابقاً على بحث الملازمة حكم قطعى وادراك يقينى حتى يصح ان يقال بانه يلزمه حكم من الشارع على وفقه، وثبوت هذا الملزوم هنا هى المرحلة الاولى فى طريق اكتشاف الحكم الشرعى، و قدنوقش فيه بكثير من الاعتراضات و المؤاخذات سيما من قبل العلماء الاخباريين.

الثانى: وجود الملازمة الذى يلعب دور الايصال الى الحكم الشرعى، و هذا مرحلة ثانية للاكتشاف و الوصول ونسميها بالناقلة، اذبها يتم انتقال العقل الى مطلوبه الشرعى.

الثالث: وجود اللازم وهو الحكم الشرعى المستخرج عن الحكم العقلى الملزوم

عن طريق قانون الملازمة، وهذا هي المرحلة الاخيرة.

و اذ ان مبحث الملازمات هو الركن الاساسي في الدليل العقلي على مسائل الفقه، فالا حرى بنا ان نتناوله على صعيد كل من العقل النظري والعقل العملي تناولا مناسباً لوضع المقدمة، فنقول:

الملازمة على صعيد العقل النظري

قد مر انفاً ان في الانتقال الى الحكم الشرعي عن طريق الملازمة ثلاث مراحل: فلابد أن يجتاز العقل عن المرحلتين الاوليين كي يتاح له الانتقال الاضطراري المنطقي الى المرحلة الثالثة.

اما الاولى: وهي هنا ادراك العقل النظري للملاكات التامة للاحكام الشرعية فقد ادعى امكانه من ناحية جمع من المحققين، و ان اعترفوا مع ذلك بصعوبة تحققه من الناحية الواقعية في كثير من الاحيان لضيق دائرة العقل وشعور الانسان بانه محدود الاطلاع، الامر الذي يجعله يحتمل غالباً ان يكون قدفاته الاطلاع على بعض نكات الموقف.

و اما غيرهم من المحققين سيما علماء المسلك الاخباري فقد نفوا قدرة العقل النظري على ادراك اسرار احكام الشرع، وتمسكوا في ذلك بمحدودية العقل وبماورد من اولي العصمة من: ان دين الله لايصاب بالعقول، ونحن لاندخل الان في المناقشة و نقد الاراء حول قدرة العقل على ادراك الملاكات وعدم قدرته لضيق موقفنا هنا، لكن نلفت النظر الى نظريتنا عن مسألة الحجية، فعلى ضوئها يتضح ان لاكثير جدوى في اثبات قدرة العقل على ذلك ما لم يثبت قدرته بنحو العقلائية و العموم، فان اثبت ذلك تمت اولى مراحل الانتقال على نحو يفيد في مقام الافتاء، و الا فلايجدي الالشخص من تمت عنده تلك المرحلة و تاليتها اذا لم يقل بتقيد الاحكام الشرعية بمعلوميتها عن رسول الله و الائمة عليهم السلام.

و اما المرحلة الثانية الناقلة، فتحققها منوط اولا بثبوت المرحلة الاولى، وثانياً

بتبعية الاحكام للمصالح و المفاسد، بحيث لاتتخلف الاحكام عن ملاكاتها، بمعنى ان الشارع يجعل بضرورة اخلاقية احكاماً تشريعية طبق الملاكات التامة الواقعية. وهذه الضرورة الاخلاقية ناشئة من حكمة البارى و عنايته التى قد تجعل الممكنات واجبة الحصول وقد تجعلها ممتنعة الحصول عن البارى تعالى بدليل قبحها الاخلاقى المنافى للعناية الالهية.

وهذه الملازمة عقلية عقلائية على مسلك العدلية فلانقص فيها من ناحية نفسها، و انما يتسرب اليها الخلل من جهة المرحلة الاولى التى لم تتحقق بصورة عقلائية فينتقص من دائرة حجيتها، واما اذا تمت المرحلة الاولى بصورة عقلائية تمت الملازمة عقلائياً و صارت حجة تامة مفيدة لمقام الافتاءِ، وعند ذلك ينتقل العقل بنجاح كاف الى المرحلة الثالثة الاخيرة ويحصل على الحكم الشرعى الالهى.

الملازمة على صعيد العقل العملى

لاريب ان للعقل العملى احكاماً و قوانين كلية كما قلنا عنه بعض القول، و قلنا ان عليها يبتنى صرح الاخلاق العظيم وجميع التنقنينات والتشريعات، ولولاها لم يستقر تكليف ولامسلك خلقى.

وعلى هذا يتبين ان المرحلة الاولى متحققة هيهنا بالنسبة الى عدد من الاحكام، و هذا، يعنى ان العقل العملى يصل الى عدد من القضايا الخلقية وصولا عملياً وجدانياً، و اما المرحلة الثانية الناقلة فقد نوقش فيها بما لايلجأ الى ركن وثيق. والحق اقرار الملازمة بين الحكم العملى العقلائى المنجز المطلق وبين الحكم الشرعى، بمعنى ان الشارع اما يجعل على وفق الحكم العقلى كلماً شرعياً او يؤكد ويمضى ذلك من دون جعل مولوى، فيصير الحكم العقلى حكماً شرعياً بنفسه من قبل الامضاء الشرعى.

و اما ان لايكون للشارع موقف تجاه الحكم العقلى فغير جائز هذا كله بالنسبة الى احكام العقل العملى المنجزة المطلقة، واما بالنسبة الى احكامه التطبيقية غير المنجزة المطلقة فللمناقشة فى استلزامها لحكم الشرع مجال، اذ ربما يخطىء العقل العملى

بوصفه مستعينا بالعقل النظرى فى مرحلة التطبيق الا ان يكون التطبيق عاما للبشرية و مرتكزاً فى وجدان الانسانية جمعاءٍ، اى منبثقاً من حاق اسس الاخلاق و اصول القيم على ما اوضحناه بعض الايضاح فى البحوث السالفة.

ثم ان الملازمة غير منحصرة فى ملازمة الحكم العقلى مع الحكم الشرعى، بل قد تكون الملازمة بين حكم شرعى كوجوب ذى المقدمة بوصفه حكماً ملزوماً، وبين حكم شرعى اخر كوجوب المقدمة بوصفه حكماً لازماً، وحينئذ يجب أن يلاحظ الملازمة المذكورة على فرض ثبوتها، أهى ثابتة على اساس مبررات عقلية عامة حتى تكون ملازمة عقلائية شرعية نافعة للافتاء، او ليست كذلك؟ حتى تكون ملازمة عقلية خاصة غير عقلائية، فان كانت عقلائية كانت حجة متعدية على فرض قطعيتها، و الا توقف اصل حجيتها على عدم الردع الشرعى كما فى البناآت العقلائية، وان لم تكن الملازمة عقلائية لم تكن حجة متعدية، بل تختص بمن ثبتت عنده على فرض قطعيتها، والا بقيت تحت الظن المردود عليه عقلا و المنهى عنه شرعاً.

وقد تبين مما سبق ذكره ان العقل هو الاساس الاقوم لكل حد وبرهان وحجة، وانه عليه يقوم الفلسفات والعلوم والاخلاق ومشتقاتها وجميع التكاليف، و انه حجة ذاتية بمعنى عدم استناد حجيته الى حجة غيرها، لا بالمعنى الشائع فى ذاتية الحجة كما ذكر فى باب القطع من علم الاصول، فالعقل بقسميه بينة البينات وحجة الحجج على الانسان بوصفه عاقلا.

عدم حجية العقل بخصوصه فى الحكم الفقهى

ليعلم ان ذاتية حجيته لا تعنى صحة الاستناد اليه فى مقام الافتاء، و لا قدرته على نيل احكام الله تعالى، بل العقل نفسه يحد من قدرته وينص على عجزه عن تناول الاحكام الشرعية من دون وساطة مبلغ عن الله، و ان كان قد سمح لنفسه فى عدد من الاحكام ان يدركها عن طريق قانون الملازمة، سيما اذا كان ادراكه لها مركزا على اسباب عقلية عامة، وقد حددنا هنا بما يناسب المقدمة مجالات العقل وبحثنا حجيته ودائرتها سعة

وضیقاً، و اشرنا الی اصوله النظریة و العملیة، وعلل قضایاه و ارائه.

وكنا نأمل فیما ذكر ان نلقی اضــواء علی النواحی المظلمة من قسمی العقل و حدودهما و اصولهما و مجالاتهما، وكیفیة استعانة القسم العملــی من القسم النظری، ونظن بهذه الابحاث انها حدیثة بمختصاتها و مطروحة لاول مرة علی هذا المستوی، فلاعجب ان تكون تامة نضیجة، سیما و قد تناولتها من دون فرصة واسعة، وكتبتها لاـ علی مكث لضیق الوقت الذی اعطی لی لكتابة هذه المقدمة، و ارجو من اخــوانی ان یبینوا لی مواضع الاخطاء التی یرونها، عوناً و اشفاقاً و ارشاداً. فانــی اخطیء نفسی كثیراً تخطئة فی كل من اطار الواقع و اطار الاسلوب البحثی، و لان اكــون استمع الی من یعلمنی احب الی من اتكلم.

المبحث الثانی: النبوة
ادوار النبوة العامة فی تحقیق الغایات الحقیقیة

تعریف النبوة

لابد قبل الورود فی البحث، أن نعرف النبوة التی نرید بحث دورها فی تحقیق الغایات حتی ینتظم الكلام فــی حلقات مترابطة. فنقول: ان النبوة ارتباط الانسان (او من یماثله فی حیثیة التكلیف) بالمبدأ الالهی عن طریق الوحی علی وجه الانباءِ عن الله لغرض التكمیل والهدایة والتقریب من الله، والنبوة قد تقرن مع الرسالة و قــد لاتقرن معها، كما قد تقرن مع الامامة وقد لاتقرن، والامامة نفسها یمكن ان توجد من دون النبوة. كما یأتی الكلام عنها، و هذا التعریف یحتوی علی ما یدلل علی وجوب عدة شرائط فی النبی، منها: كمال العقلین: النظری والعملی، و منها: العصمة: و منهــا: سعة العلم بحیث لایدحض دلیله، و منها: القدرة علی الاتیان بالمعجزات باذن الله، الی غیر تلك الامور من الشرائط، و یتضح لزوم توفر هذه الامور فی النبی اتضاحاً اقوی اذا مابینا الادوار التی تؤدیها النبیون لنفع عباد الله اجمعین، و لیعلم ان تلك الشرائط والامــور انما تضاف الی الانبیاء بوصفهم حجج الله علی خلقه و هداهم الی جنابه، فتعم النبیین

والمرسلين والائمة عليهم السلام، و انما خصصنا الكلام هنا بالنبيين لغرض حفظ النظم البحثي، و سيأتى فيما بعد ما يبرهن على المدعى ويوضحه بكثير، ثم انه لم نقصد من تعريف النبوة حداً تاماً مشتملا على جميع المقومات والشرائط والاعتبارات، فلهذا اقتصرنا فيه على اليسير.

وحينئذ نفرغ الى تفسير الادوار التى اداها النبيون فى النظام التكوينى التشريعى وهى تتلخص كمايلى:

الاول: دور ايقاظ الناس عن نومهم الحقيقى واثارة دفائن العقول ولفت انظارهم نحو الكون و علله و غاياته و قوانينه و سنن الله فيه و فى الانسان. و هذا اول الدعوة اذ مالم يتنبه الانسان عن طريق تيقظ عقله ببلبلة عدد من الاسباب المؤثرة لم يكن بالامكان محاولة باقى مراحل الدعوة، والانبياء عليهم السلام قدجهزوا بجهازات جبارة اقدرهم على بلبلة القلوب و بعث العقول و ايقاظها، فادوا هذه المرحلة بنجاح.

الثانى: اخضاع العقول تجاه الدعوة عن طريق المعجزات المناسبة لمقتضى الحال واظهار الكرامات وارائة صفات دالة على ان للنبى شخصية سماوية فوق المستوى المألوف، وبهذا الاخضاع يتهيأ الناس لتلقى الحقائق والعلوم و الاحكام من النبى اذ العقل مالم يخضع تجاه عقل اخر لم يستمع اليه بل يقابله بماله من الدلائل، فكثيراً ماينكر العقول حقائق يظهرها عقول اخر تحقيراً لهم وغفلة عن الطريق المستقيم.

الثالث: دعوة الناس و غيرهم من المكلفين الى التوحيد و العبودية و تقريبهم من الله، و هذا الدور اهم الادوار، اذ به يتحقق غاية البعثة الالهية و الدعوة النبوية، و لذلك ركزوا جهدوهم فى جميع نشاطاتهم على التوحيد بوصفه غاية الغايات ومبدأ القيم والمثل، وسائر مراحل الدعوة مقدمات لهذا الدور الموضوعى الاصيل المطلوب لذاته.

الرابع: تكميل العباد نظرياً وعملياً وبث المفاهيم الاساسية للاخلاق بين الناس و زرع اصول القيم فى نفوسهم و معالجة ارواحهم بالطب الالهى.

الخامس: جعلهم امة واحدة وايلافهم بالالفة العريقة الناشئة عن الاسباب الثابتة المستقرة.

السادس: احياء الناس بحياة اجتماعية عن طريق خلق حضارة بشرية ارقى من الحضارات المتغيرة التى قد تؤدى الناس الى كبت الانسانية، فالنبيون و الحجج و الأئمة عليهم السلام لهم اعظم السهم فى تكوين الحضارة و تحقيق اصول التمدن، و التاريخ يدلل على هذا الامر تدليلا باهراً ضرورياً لايقبل اى تشكيك.

السابع: تعليم العباد الكتاب والحكمة وانبائهم عن جلال وجمال المبدأ الالهى و انذارهم عن السوء وتبشيرهم بالخير وحثهم على موجبات الجنة الخالدة وترغيبهم عن موجبات الجحيم، تحبيب الرب اليهم حتى يأنسوا به و يحبوه اشد حب.

الثامن: تصديق ايات الله وحججه و انبيائه و رسله و ائمته، سواء ماسبق ومن سلف، و مايقبل ومن يأتى، و هم فى ذلك اسوة لغيرهم، وقد اخذالله منهم العهد على مواثيقه و قراراته واياته وحججه.

التاسع: تعليم احكام الله وقوانينه التشريعية الكفيلة باسعاد الانسانية.

العاشر: تعليم التسليم لله فى نظامى التشريع والتكوين، وهذا هوجوهر الدين و وحقيقة الايمان، و به تبلغ الدعوة نصابه المضروب له ويكمل دين الناس ويتم نعمة الرب ويصير الدين مرضياً للرب على ما سنقتص عنه فى مبحث الامامة حول اية الاكمال، النازلة بشأن ولاية الامام المعصوم المفترض طاعته.

ادوار النبوة الخاصة الخاتمية

ان النبوة الخاتمية قد ادت نفس تلك الادوار التى ادتها النبوة العامة اضافة الى ادوار اخر تخص النبوة الخاتمية و هى كمايلى:

١ــ تكميل الشرائع السابقة بنسخ احكامها الموقتة المحدودة و وضع احكام وقوانين جديدة دائمية تكفل اسعاد الفرد و المجتمع مادام هذا الانسان باقياً.

٢ــ ختم النبوة وانهاء الرسالة وتبليغها بحده الاعلى الى حيث اكمال الدين بوجه يغنى العباد عن رسالة نبوية تشريعية جديدة، وسنفسر معنى هذا الغنى ومعنى اكمال الدين.

٣ــ تجميع جميع كمالات الاديان الحنيفة فى الدين الاسلامى الختمى، ووضع

تشریع جامع لایترك اية ناحية من نواحی الحياة الا لاحظها و جعل لها حكما ملائماً لها على اصول العدل و العناية و الرحمة.

۴ـ تعريف الله الى عباده بما لم يعرفه السالفون وتقريبهم الـى الله بما لم يقرب به السابقون، وتحبيب الرحمان اليهم باحسن الجمال فی اقهر الجلال.

۵ـ اعـلام النبى صلى الله عليه واله بوصفه رسول الله عـن قبل الله بامامة الائمة المعصومين الاثنى عشر، الذين نصبهم الله وجعلهم حججه البالغة وخزنة علمه وحكمته، وهذا الاعلام يعنى ـ على حد تعبير القران ـ اكمال الدين و صيرورته مرضياً، فهو انباء عن استمرار الدعوة السماوية و دوام الحجة الالهية فی صورة الامامة التامة المعصومة لافى صورة النبوة المختومـة بمحمد صلى الله عليه واله، اذ لـم يبق بعد الخاتم (ص) دليل على تشريع جديد، بل قام الدليل مـن جهة كمال الاسلام الختمى على عدم تشريع جديد قط، فالنبوة مختومة، لكنه يستحيل ان تكون الحجة ايضاً مختومـة. بل هى باقية ماكر الجديدان، ومن هنا لايخلو الارض من امام حجة وان خلى من النبيين حتى لايكون للناس على الله حجة، بل يكون له الحجة البالغة. وسنوضح ان كل ماقلناه فی كمال هذا الدين الحنيف فهو قائم بوجود الائمة المعصومين، الذى جعلهم الله فی اية الاكمال من اكمال الدين، وسبباً لـرضى الله عنه، فلولاهم لكان الحجة منقطعة و لـزم محاذير اخر لاتناسب كمال الدين.

۶ـ خلق حضارة جـديدة لم يعهد لها مثيل فـى سالف الزمن، وهى الحضارة الاسلامية التى جعل رسول الله باذن ربه اركانها و ركزها بالاخير على اساس باق دائم واع لتعاليم النبى صلى الله عليه واله و وارث لعلومه وصفاته وخلقياته ومنجز لعداته، و هو اصل الامـامة التى تسمـى حضارة الاسلام بملاحظتها بحضارة الامامة او حضارة العصمة، اذ رسول الله صلى اله عليه واله اعلن من قبل الله وبوحيه ان امور الامة مفوضة من جهة القيادة و الهداية و تمثيل الدعوة الى ائمة كـاملين فی العصمة لا الى حكام و ملوك و رؤساء.

۷ـ الاتيان من الله باكمل الكتب السماوية و اتمها واجمعها فيه تبيان كل شیء،

و هوالقران الـذى فاق سائر المعجزات بخلـوده و ابـديته، وبعظمته التى تخشع و وتتذلل له الجبال لو انزل عليها.

هذه ما سنح الى الان ببالنا من رؤوس الادوار التى اداها خاتم النبيين صلى اله عليه و اله، و هنا ادوار اخر لايقاس اليها دور، وهـى تختص بمقام الجمعية المحمدية الاسمائية الذى يفوق كل مقام، الا انه لم نفرغ اليها لجلالتها و لضيق هذا المكتوب عن تعاطيها، ونفس هذه الادوار المذكورة هنا تكفى تدليلا على اكملية خـاتم الانبياء عصمة وعلماً و خلقاً ومنطقاً وعلى اقربيته المطلقة من الله.

و اذ بلغنا هذا الموضع فلنذكر طـرفاً من شؤون رسول الله صلـى الله عليه واله تجاه القران و الحديث ذكراً موجزاً كالتالى:

شأن النبى تجاه القران

كان النبى صلى الله عليه واله بعد ما تلقى القران من لدن حكيم عليم يتلوه على الناس ويأمر عدداً من الكتاب بكتابته، وكان على عليه السلام مخصوصاً من بينهم بعناية تامة من النبى، فكان صلى الله عليه وآله يتلو عليه الايات ويبين له ناسخها من منسوخها و محكمها من متشابهها و عامها من خـاصها ويفسرها له بما يفتح عليه الابواب ويعلمه بمواقع النزول و دلائل التعميم و بـراهين الاختصاص بمصداق اومصاديق محصورة، فنقل صلى الله عليه واله ـ اليه ـ علم القران كله وسائر ما علمه الله، وهذا المذكـور من شأن النبى تجاه القران عموماً وخصوصاً، ثابت فى الاسلام غيرقابل للتشكيك.

شأنه (ص) تجاه الحديث

كان رسول الله صلى اله عليه والـه يحدث عـن حقائق فى جميع شؤون العباد، الدنيوية و الاخروية و فيما يتصل بالله و اسمائه الحسنى، و بالدار الاخرة و درجاتها وبسائر ايات الله و دلائله و بتفسير القران و ببيان احكام شريعته، و انما كـان يحدث لاجل تعليم الناس وتربيتهم، ولم يكن فى حديثه عوج و لاامت. اذكان (ص) معصوماً

لاينطق عن الهوى، و قد قال الله تعالى فيه ما اتاكم الرسول فخذوه و مانهاكم عنه فانتهوا[١]، فكان على الناس في الدرجة الاولى ضبط احاديثه و كتابتها كي لاتضيع تلك العلوم الواجب تعلمها على كل احد حتى لاتضيع بضياعها معظم الشريعة، فان معظم الشريعة في ناحية الاحكام الفقهية مأخوذة من الحديث و السنة.

فالضرورة تقضى بوجوب كتابة احاديث النبى بوصفها احد ادلة الاحكام و بياناً للقران و لسائر مايرتبط بشؤون الرسالة و لم يصل الينا نهى من النبى صلى اله عليه واله عن كتابتها، كيف و قد املى (ص) على وصيه (ع) بكثير من العلم فكتبها الوصى على ماسيشار اليه قريباً، فهل يصح ان ينهى (ص) عن الكتابة ثم يأمر علياً (ع) في نفس الوقت بكتابة الحديث؟ وقدتشبث القائلون بمنع الكتابة بامور ساقطة منطقياً من غير ان يوجد لها اى اشارة في الشرع.

و مما يبرهن على لزوم كتابة الحديث انه حرم الناس من علم كثير صادر عن نبيهم من جراءٍ ممنوعية كتابة الحديث و نشره مدة غير قليلة، فاضطروا الى الاتكال على ارائهم الشخصية في دين الله، غير ان الذين اتبعوا اهل بيت رسول الله (ص) بوصفهم اوصيائه لم يصابوا بحرمان لما فازوا به من علم كثير عن طريق اوصياء النبى (ص).

وقد تنبه الناس بعد ضياع حديث كثير الى قيمة الحديث، فاخذوا في تدوين كتب الحديث و حفظوا بذلك شطراً من اقوال الرسول (ص) لكن انقطاع سلاسل الروايات النبوية من جراء عدم الكتابة وعدم انتشارها في اول الامر وعدم ضبطها بالدقة اللازمة جعلتها في موضع تشكيكات سندية و متنية و دلالية، وكان بامكانهم مراجعة ائمة اهل البيت عليهم السلام حتى يبينوا لهم الصحيح من السقيم و يهدوهم المحجة البيضاءِ حتى يرزقوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم، لكنهم تركوا ائمة الهدى و حجج الله و قنعوا عن النعم السابغة بثمن بخس فصارت تجارتهم بائرة.

١ــ الحشر ٧.

المبحث الثالث: الامامة
(تعريف الامامة)

هى منصب الهى مجعول لتطبيق شريعة السماء على الارض و هداية الناس الى سبل السلام تحت رقابة المعصوم المفترض الطاعة، وهى قد تقترن مع النبوة كما فى ابراهيم عليه‌السلام و كما فى خاتم النبيين (ص) وقد لاتقترن معها كما فى الائمة الاثنى‌ـ عشر (ع) وليعلم هنا ان للامامة درجات بعضها فوق بعض، كما للنبوة، درجات على ما فى قوله تعالى: تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض[1]..... الاية، و امامة خاتم النبيين افضل درجة من امامة سائر الرسل الذين كانوا ائمة ايضاً، كما يكون امامة اوصيائه افضل من امامة سائر الانبياء غير خاتم النبيين (ص) فلهذا كانوا بعد رسول‌الله اشرف البرية على ما تشهد به النصوص المتظافرة والاثار الظاهرة منهم، بل ان افضلية ائمة اهل البيت بعد الرسول من ضرورى مذهبنا بالمعنى الذى نفسر به الضرورى، و ان جعل من ضرورى الدين بذاك المعنى لابالمعنى الشائع عنه لدى عموم العلماء، لم‌يكن بمجازفة.

ادوار امامة الائمة الاثنى عشر عليهم‌السلام

ليعلم ان للائمة نوعين من الادوار: الاول: هى التى ادوها فى مدة حياتهم الظاهرة، الثانى: الادوار التى لم يتمكنوا بدليل القواسر والموانع الاجتماعية من تأديتها، ولذلك اخرت اجالها الى زمن ظهور القائم من ال‌محمد و زمن مابعد الظهور، و اما التى ادوها فى مدة حياتهم الدنيوية (الادوار المؤداة) فهى كمايلى:

١ـ ادامة دعوة الانبياءِ والحجج الماضين الى‌الله بوصفه المبدأ الوحيد الاحد لكل الوجود و لكل القيم والمثل و بوصفه غاية الغايات فى نظامى الكون والشرع، و هذه الدعوة مختصة من مختصات جميع حجج‌الله، و اذا رمنا بيانه على لغة الفلسفة جاز ان نقول: ان الدعوة الى‌الله خاصة ناشئة من كمال وجودى موهوب فى الحجج

١ـ البقرة ٢٥٣.

قدخص‌الله بهاياهم، وهو مبدأ انتزاع عنوان فصلی وراء الفصل البشری العام‌الموجود فی‌کل انسان، ولابأس باحتواءِ بعض افراد الانسان علی فصل او فصول وراءالفصل البشری، اذ البحوث البرهانية الفلسفية تقودنا الی ذلك من دون ای ریب، فالدعوة الی‌الله صفة خصهم‌الله بها،کما ان ذکری الدارالاخرة ایضا من صفات الحجج‌الناشئة من‌کمالاتهم الموهوبة لهم من‌الله، والمنتزعة منها عناوین الفصول المتلاحقة طولا، التی هی‌الارواح الموجودة فیهم‌بدلالة عدة نصوص عن‌العترة الطاهرین علیهم‌السلام. و قال‌الله فیهم: و اخلصناهم بخالصة ذکری الدار[1]، فاستیقن.

۲ـ تعریف المبدأ الالهی الاحدی الی‌العباد بالوجه الموروث عن‌خاتم‌النبیین بحیث لم‌یعهد من الادیان السماویة الماضیة، فقد بین الائمة علیهم‌السلام من صفات‌الله و اسمائه و اسرار حکمته ما قصر العقول عن تناوله، و علموا تلامذتهم و خواصهم علوماً حول اسماءالله و شؤونه تعالی لم‌یکن للبشریة قبل‌طلوع‌الدورةالختمیة بهاعهد، و انماکانت تلك العلوم مختصة برسول‌الله (ص) و اوصیائه (ع) لکن لیعلم انه لم‌یکن علومهم عن‌الله بالقدر الذی ظهر منهم، بل القدر الظاهر منهم‌بالقیاس الی العلوم التی لم‌تظهر منهم قطرة الی البحر و ذرة الی الشمس، وکتاب‌الکافی الذی قدمنا له هذه المقدمة یحتوی بقسمه الاصولی علی قدر غیر قلیل من علومهم المذکورة،کما یشتمل بقسمه الفروع علی علوم‌کثیرة عن‌الشریعة و احکامها و سننها وهی المسماة بالفقه.

۳ـ تعریف العوالم الفائقة علی الطبیعة، و حقائق لاتنالها الفلسفات والعلوم بدلیل وجود تلك الحقائق علی غیر طرقها العامة المألوفة للبشر و تعریف البرزخ والمعاد والدار الاخرة والجنة والنار،کل ذلك بماورثوه عن رسول‌الله(ص) فی ظاهر الامر و باطنه، و سنشیر ان لهم عن رسول‌الله(ص) وراثتین، و ان مالهم من المقامات والعلوم انما یحصل عن طریق الوراثتین.

۴ـ تفسیر کتاب‌الله و تأویله، وهذا مما اوکله النبی (ص) عن‌الله الیهم ولایعلمه

۱ـ ص ۴۶.

حق العلم غیرهم کما فی قوله تعالی: لایعلم تأویله الاالله والراسخون فی العلم[1]، وهم الراسخون فی العلم وهم العلماء بالله و بتفسیر الکتاب و تأویله کما اراده الله، و بسائر شؤونهم و اثارهم و مواقفهم وبنصوص کتابیة ونبویة متظافرة متوفرة فی کتب الفریقین تمت لهم الحجة علی الامة.

۵ـ بیان احکام الشرع من دون ان یفرطوا فیه من شیء، فانهم ورثة رسول الله و باب علمه و امناء الله علی حلاله و حرامه، و یتصل کلامهم فی بیان احکام الشرع الی النبی ثم الی جبرئیل ثم الی الله تعالی، ولایخطئون فیها ولاینسونها ولا یعمدون الی تبدیلها، لکونهم معصومین عن الخطاء والذنب، فهؤلاء طریقنا الی ماجاء به النبی من الاحکام، واما سائر الطرق فغیر مضمونة صحة ووصولا الی صمیم حکم الله الواقعی، فلیست سائر الطرق بحجة.

۶ـ اقامة الحجة علی الدین بتمام کیانه بقاء و ادامة، کما الانبیاء اقاموها علی الدین حدوثاً من جهة وبقاء من جهة اخری، بل الائمة ایضاً ـ من حیث ان الدعوة الی امامة انفسهم من تمام الدعوة الی الدین ـ اقاموا الحجة حدوثاً من جهة امامتهم التی هی من کمال الدین بنص الکتاب وبقاء من جهة ان دعوتهم ابقاء و ادامة لدعوة الانبیاء علیهم السلام.

و اقامة الحجة تحصل عن طرق کثیرة یناسب کل منها وقتاً خاصاً وعدة خاصة و شرائط خاصة. وتتلخص تلك الطرق کمایلی:

الاول: طرق البرهان و الجدال الاحسن و الموعظة الحسنة کما فی الکتاب المجید: ادع الی سبیل ربك بالحکمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتی هی احسن[2].

الثانی: اظهار شیء من علومهم الربانیة حسب اقتضاء الموارد المختلفة حتی تخضع به العقول وتذعن الافکار بان علمهم (ع) قبس من السماء ومأخوذ من العلم الالهی کسائر النبیین و الحجج، و هذا لطف عظیم علی العباد یتوجه بسببه قلوبهم شطر العالم

۱ـ آل عمران ۷.

۲ـ النحل ۱۲۵.

النورانی، فعسی ان یفلحوا.

الثالث: ظهور التقوی منهم علی مستوی یخضع له الناس و یستدلون به علی اتصالهم بالغیب وعصمتهم عن المعاصی.

الرابع: الخلق العظیم الذی ورثوه عن رسول الله صلی الله علیه واله الذی قال الله تعالی فیه: وانك لعلی خلق عظیم[1]، والیك تاریخ حیاتهم الظاهریة الملیئة بالکرامات الباهرة الخلقیة التی تجعل مستواهم الانسانی فوق المستویات العادیة.

الخامس: اظهار المعجزات وخوارق العادات و سائر الکرامات حسب ما یقتضیه الاحوال و المقامات.

السادس: ایضاح غوامض الدین وتبیین مجملات النصوص وجمع متعارضات الاحکام و الاحادیث بحسب الظاهر، و رفع تعارضها الظاهری الموهوم و کشف عدد من اسرار الشریعه وعلل احکام الله وحکمها البالغة ومعالجة المشاکل التی کان الناس وحکامهم یواجهونها حتی یتم علیهم الدلیل.

السابع: حاجة الناس وعلمائهم و رؤسائهم الی الائمة علیهم السلام فی دینهم و دنیاهم وعدم حاجة الائمة الیهم، بل کان لهم العلم الکامل فی الدین و البصیرة التامة فی امور الدنیا.

٧ـ تربیة وصنع شخصیات عظیمة فی شتی نواحی الدین یحملون دعوة الدین بوعی وهضم وینشرونها بین الناس، و هؤلاء قد ادوا ادواراً هامة جبارة فی نشر الدعوة الاسلامیة وبث احادیث و علوم النبی و آله (ع) و دحض و کبت دعوات معارضة للاسلام من اساسه او للاسلام من جهة تمثله النهائی بالامامة المعصومة، فساهموا بجهودهم فی خلق حضارة العصمة التی لو قدر للبشریة ان تواکبها لرقت الی السماء وخلصت عن الشقاء و رزقت من فوقها و من تحت ارجلها.

٨ـ تألیف وتصنیف کتب ورسائل خالدة لایدانیها شیء من مکتوبات الناس، فان ما الفه الائمة (ع) منبثقة عن عصمتهم المتصلة بالسماء، اذن لایقاس الیها شیء مما

١ـ القلم ۴.

الفه غیر المعصومین، و فیما بلغنا من کتبهم ورسائلهم مایدلل علی المدعی بقوة ویقین، و الیك ما وصل الینا مما کتبوه او الفوه اواملوه.

الف: مؤلفات امیر المؤمنین علیه‌السلام:

۱ــ جمع القران علی ترتیب النزول وتأویله و بیان ناسخه من منسوخه و عامه من خاصه ومحکمه من متشابهه الی غیرها من شؤون القران، و هو موجود عندمهدی هذه‌الامة وقدورثها عن ابائها الاطیبین، و فیه مفاتیح علوم‌القران.

۲ــ کتاب املی فیه امیرالمؤمنین علیه‌السلام ستین نوعاً من انواع علوم‌القران، و ذکر لکل نوع مثالا یخصه، وهذا الکتاب اورده المجلسی فی‌البحار نقلا عن ابی‌ــ عبدالله محمدبن ابراهیم‌بن‌جعفرالنعمانی فی‌تفسیره للقران، ورواه‌النعمانی عن‌الحافظ بن‌عقدة‌بسنده المتصل‌الی‌الصادق علیه‌السلام واشار الیه الرافعی‌فی کتابه اعجازالقران.

۳ــ الجامعة و هی کتاب طوله سبعون زراعاً من املاء رسول‌الله (ص) و خط علی علیه‌السلام مکتوب علی‌الجلد المسمی بالرق، وهی اول‌کتاب جمع فیه‌العلم علی عهد النبی (ص) و تکرر ذکرها فی اخبار الائمة عموماً و اخبار المواریث خصوصاً، وقد راها عندالامامین ابی‌جعفرالباقر وابی‌عبدالله‌الصادق علیهما‌السلام ثقات اصحابهما وتوارثها الائمة(ع) واحداً بعد واحد، والظاهر انها هی‌المعبر عنها فی‌جملة من‌الاخبار بکتاب علی (ع) و بصحیفة طولها سبعون ذراعاً و بالصحیفة التی فیها مایحتاج الیه حتی ارش الخدش و بالصحیفة العتیقة من صحف علی علیه‌السلام، وقدکان الائمة(ع) یسندون عددا من احکامهم الی الجامعة و احیاناً کانوا یراجعون الجامعة و عندهم عدد من ثقات اصحابهم.

۴ــ الجفر: فی مجمع‌البحرین فی الحدیث: املی رسول‌الله (ص) علی امیرــ المؤمنین (ع) الجفر والجامعة و فسرا فی اخبار الائمة(ع) باهاب ماعز و اهاب کبش فیهما جمیع‌العلوم حتی ارش الخدشة والجلدة و نصف‌الجلدة.

و نقل عن‌المحقق الشریف فی‌شرح المواقف: ان الجفر والجامعة کتابان‌لعلی

عليه‌السلام، قدذكر فيهما على‌طريقة علم‌الحروف الحوادث الى انقراض العالم، وكان الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما... الى اخره.

والاخبار الواردة في‌الجفر فيها بعض الاختلاف و لسنا نريد الورود في بحثها وكيفية جمعها، بل نشير اشارة موجزة الى اقسام الجفر واقسام علومه.

اقسام الجفر:

قسم الجفر عدد من‌الاخبار الى الجفر الابيض المشتمل على زبـور داود (ع) و توراة موسى (ع) و انجيل عيسى (ع) و صحف ابراهيم (ع)، والحلال والحرام و مصحف فاطمة (ع) وما يحتاج الناس الى الائمة(ع)، و الى الجفر الاحمر المشتمل على السلاح. كمارواه البصائر.

ثم انه يظهرمن الاخبار او يترائى ان الجفر الابيض ثلاثـة بل اربعة جلد ماعز و جلد ضأن و جلد ثور، والرابع مطبق من جلدين الماعز والضأن او غير هذا، والله اعلم بالصواب.

اقسام علوم الجفر:

١ــ علم الاحكام الفرعية الفقهية: كما يستفاد من اكثر اخبار الجفر.

٢ــ علم ماكان و ما يكون وما هوكائن: ففي‌بصائر الدرجات عن علي‌بن‌الحسن عن الحسن‌بن الحسين السخالي عن محول‌بن ابراهيم عن ابي مريم في حديث قال: قال لي ابوجعفر «الباقر» عليه‌السلام: وعندنا الجفر وهو اديم عكاظي قدكتب فيه حتى ملئت اكارعه فيه ماكان وما هوكائن الى يوم القيامة.

٣ــ علم‌النبيين والوصيين: و في البصائر عن ابي‌بصير عن‌ابي‌عبدالله‌عليه‌السلام في حديث قال: ان عندنا الجفر، وما يدريهم مـا الجفر؟ مسك شاة او جلد بعير. قلت جعلت فداك ما الجفر؟ قال: وعاء احمر و اديم احمر فيه علم‌النبيين والوصيين عليهم‌ــ السلام. ثم قد ورد في بعض الاخبار ان من جملة مايكون في الجفر هو مصحف‌فاطمة

علیهاالسلام و سنقول عنها. والذی یدل علیه الاخبار ان الجفر باقسامه املاه رسول‌الله علی امیرالمؤمنین فکتبه (ع) ثم اودعه الحجج الطاهرین مـن ولده حتی انتقل الـی الثانی‌عشر من ائمة اهل‌البیت، الذی یملأالله به الارض قسطاً وعدلا بعد ما ملئت ظلماً و جوراً، وهو مهدی هذه الامة و منتظرها عجل‌الله فرجه.

و قد کان وجود الجفرو الجامعة عند الائمة (ع) مشهوراً معروفاً عندالناس، و قد ذکره المؤلفون و المؤرخون و العلماء من اهل السنة و اقربه عدد منهم، وکـانوا ینظرون الیه بالاجلال و الاعظام. ففی کشف‌الظنون: هـذا علم توارثه اهل‌البیت (ع) و من ینتمی‌الیهم ویأخذ منهم المشایـخ الکاملین، وکانوا یکتمونه عن غیرهم کـل الکتمان. قال: و ورد هذا فی کتب الانبیاء السالفة کما نقل عن عیسی‌بن‌مریم علیهماـ السلام: نحن معاشر الانبیاء نأتیکم بالتنزیل، و اما التأویل فسیأتیکم به‌البارقلیط الذی سیأتیکم بعدی.

و الف الشیخ ابی سالم محمدبن طلحة النصیبی الشافعی المتوفی ۶۵۲ کتاباً فی‌الجفر باسم الجفر الجامع و النور اللامع و ذکر فیه ان الائمة من ولد جعفر (ع) یعرفون‌الجفر.

و ذکر ابن خلدون فی‌مقدمته: جفرالائمة (ع) وقال: وقع ذلك ـ ای الجفرـ لجعفر علیه‌السلام ونظائره من رجالاتهم علی‌طریق‌الکشف والکرامة الذی یقع‌لمثلهم من‌الاولیاء، وکان مکتوباً عندجعفرعلیه‌السلام فی‌جلد ثورصغیرفرواه عنه‌هارون‌العجلی فکتبه وسماه الجفرباسم الجلد الذی کتب منه، ثم ساق ابن خلدون‌کلامه الی ان افاد بان امثال هذه الامور العظیمة انما یقع لائمة اهل البیت عن طریق الکشف بماکانوا علیه من الولایة، وهم اولی‌الناس بهذه الرتب الشریفة و الکرامات الموهوبة.

و اذعن ابن خلدون فی طی‌کلامه بان الاستناد الی مثل جعفربن‌محمد علیهماـ السلام یکفی‌دلیلا علی‌صحة امر. وهذا الکلام منه‌کالصریح فی‌القول‌بعصمة ائمة اهل البیت. وظنی ان العلماء الحقیقین الـذین رفضوا العصبیة وقصدواالحقیقة ولاحظـوا ماورد عن النبی (ص) وعن صحابته وما ظهر عن‌الائمة الاثنی عشر یصدقون‌کلهم من

اى فرقة كانوا بان اولئك الائمة معصومون مطهرون، قدفرض الله مودتهم و طاعتهم، و انهم هم المستند فى جميع الشؤون، وهكذا يجب ان يكون فى النظام الوجودى و التشريعى، فان الحجة لاتكون حجة حتى يكون مبررات حجيته و دلائلها كاملة عامة غير قابلة للانكار الصحيح.

و الجفر و الجامعة كانا مبدئين من مبادى علوم الائمة (ع) و لهم مباد اخر فى علومهم نشير اليها فيما سيأتى.

وقد عقد الكلينى فى الكافى الشريف باباً مخصوصاً بنقل اخبار وردت عنهم حول الصحيفة و الجفر و الجامعة ومصحف فاطمة (س) فراجع اليه تجد فيه خيراً كثيراً وتفكر عن قصد الحقيقة كى تعرف ائمتك وينفتح لك بمعرفتك كوة الى علومهم عسى ان تكون من المفلحين.

۵ــ صحيفة الفرائض او صحيفة كتاب الفرائض او فرائض على عليه السلام كما وقع التعبير بذلك كله عنها فى الاخبار، و يحتمل ان يكون هى المراد بكتاب على (ع) فى بعض الاخبار. وهذه الصحيفة كانت عند الائمة من ولد اميرالمؤمنين (ع) و رآها عندهم ثقات اصحابهم و نقل كثير من محتوياتها فى كتب الامامية بـرواية الثقات عن الثقات الى اليوم. ففى الكافى الشريف عن محمدبن يحيى عن احمدبن محمد عن على بن حديد عن جميل بن دراج عن زرارة قال: امر ابوجعفر(ع) اباعبدالله فاقرأنـى صحيفة الفرائض و رأيت جل مافيها على اربعة اسهم.

و هكذا روى الكافى بسنده عن محمدبن مسلم انه قال: اقرأنى ابـوجعفر (ع) صحيفة كتاب الفرائض التى هى املاء رسول الله(ص) و خط على (ع) بيده، فاذا فيها: ان السهام لاتعول، وهى كتاب عنى بشأن الفرائض والمواريث على مايستظهر من الاخبار وليس فيها ما يدل انها اعم.

۶ــ كتاب فى زكاة النعم: رواه عنه ربيعة بن سميع ذكره النجاشى فى اول كتابه، فروى بسنده عن ربيعة هذا عن اميرالمؤمنين(ع) انه كتب له كتاباً فى صدقات النعم وما يؤخذ من ذلك و ذكر الكتاب.

۷ـ کتاب فی ابواب الفقه: رواه عنه علی‌بن ابی‌رافع.

۸ـ کتاب اخر فی‌ابواب الفقه: رواه عنه محمدبن قیس.

۹ـ عهده للاشتر: جامع لانواع السیاسة وما یجب علی الوالی، مذکور فی نهج‌البلاغة. رواه عنه اصبغ بن نباته، و هذا العهد اعظم سند سیاسی فی‌الاسلام قد احتوی علی اسس الاخلاق والوظائف الدولیة و اصول حقوق الانسان التی لم یبلغها حضاراتنا الراقیة حتی الیوم، ونحن اذا شئنا انءنقارنه مع‌الدستور الحضاری‌الحدیث لحقوق الانسان وجدناه شیئاً لایقاس به دستور اضافة الی مختصات، توجب ان نعده دون‌کلام الخالق و فوق‌کلام المخلوق، بید ان ذلك العهد لم‌یکن ولید تسلسل علمی اجتماعی‌کدستور حقوق الانسان الدولی الذی هونتیجة تسلسل حضاری علی‌الارض، و ولید تجمع افکار تحقیقیة لعلماء الانسانیة علی طول الزمن مع مشارکة جمع من المفکرین فی تنظیمه و ترتیبه فی زمن طویل، فلیس ذلك الدستور علی ملاحظة هذه الاشیاء شیئاً عزیزاً، وانما هونتیجة طبیعیة لرقی الفکر و ازدهار المدنیة، هذا الی‌مافیه من المناقشات الموجهة الیه فی علم الاخلاق عندنا.

و اما عهد الاشتر فقد وجد فی مجتمع لم یکن له قبل‌الاسلام عهد بالحضارة والمفاهیم العلمیه والاخلاقیة والحقوقیة، و انما الاسلام خلق فیه الحضارة لاعن سابقة علی غیر ما عرفناه عن تکون سائر الحضارات، فعهد الاشتر ولید فکر واحد قد نظمه و رتبه فی اقصر زمان، ای لم یکن نتیجة تفکیرات تدریجیة‌کما یصنعه المحقق، بل کان اشبه شیء بخلق الساعة، اذن نعرف مدی عظمته و ترفعه عن المستوی البشری المألوف.

۱۰ـ وصیته لمحمدبن الحنفیة: رواها عنه اصبغ بن‌نباتة و رواها غیره ایضا باسانید متعدد.

۱۱ـ کتاب عجائب احکامه: رواه عنه اصبغ‌بن نباتة وجمع عبیدالله بن ابی رافع قضایاه فی‌کتاب، وهذین الکتابین وان لم یکونا من تألیفه لکنهما بمنزلته، و قدجاء فی‌روایات اهل البیت ان‌کتب علی علیه‌السلام، توارثها الائمة من ولده.

١٢ـ نهج‌البلاغة: وهو كتاب معروف بين‌المسلمين وغيرهم، قدجمعه الشريف الرضى من خطب و رسائل وقصار جملات اميرالمؤمنين (ع) لكن ليس‌محتوياً على جميعها، و من هنا اهتم بعض الفضلاء بجمع الاكثر منها فى كتاب سماه نهج‌السعادة: و هو كتاب جليل من حيث اشتماله على‌عـدد اكثر مما اثر عن اميرالمؤمنين (ع) ثم ان شهرة نهج‌البلاغة البالغة بين‌الناس تغنينا هنا عن تناول تعريفها.

ب: مؤلفات سائر اهل البيت (ع)

ليعلم ان ليس‌مقصودنا من مؤلفاتهم كتباً كتبوه بايديهم فحسب. انما المقصود ما الف‌بمحضرهم اما بطريق الاملاءِ والكتابة اوبطريق التحديث و الضبط، ثم‌الرواية و الكتابة او ماكتبوه بايديهم.

١ـ مصحف فاطمة (ع): تكرر ذكره فى‌اخبار اهـل البيت عليهم‌السلام، فعن الارشاد و الاحتجاج فى‌حديث: كان الصادق (ع) يقول: و ان عندنا الجفر الاحمر و الجفر الابيض ومصحف فاطمة... الحديث، ويظهرمنهم (ع) ان مصحف امهم فاطمة (ع) كان احد منابع علومهم، وليس فيه من القران شىء، و كأن المرادبه دفع توهم انه نسخة من‌نسخ القران او انفيه علوماًمختصة باهل‌البيت (ع) تعد من‌الاسرار، ليس منه فى‌ظاهر القران شىء اولم يذكـره القران لمصالح يعلمها الله، و هنابحوث عميقة تركناها روم الاختصار.

و فى‌الكافى: بسنده عـن ابى‌بصير فى‌حديث ساقه الى ان نقل عن ابـى‌عبدالله عليه‌السلام كلامه هذا: و ان عندنا لمصحف فاطمة (ع) و ما يدريهم ما مصحف‌فاطمة (ع)؟ قال: قلت: و ما مصحف فاطمة (ع) قال: مصحف فيه مثل قرانكم هـذا ثلاث مرات، والله مافيه من قرانكم حرف واحد، قال: قلت: هـذا والله العلم، قال: انه لعلم وما هو بذاك ثم سكت ساعة ثم قال: ان عندنا علم ماكان وعلم ماهوكائن الى ان‌تقوم الساعة. قال: قلت جعلت فداك هذا و الله هو العلم، قال: انه لعلم و مـاهو بذاك، قال: قلت: جعلت فداك فاى شىء العلم؟ قال: ما يحدث بالليل و النهار، الامر بعدالامـر و

الشيءِ بعدالشيء الى يوم القيامة.

وفى البصائر: ان مصحف فـاطمة كان من املاء رسول الله (ص) و خط على (ع) و الظاهر ان مصحف فاطمة (ع) هوالمراد بكتاب فاطمة الوارد فى بعض الاخبار و وصية فاطمة (ع) موجودة فى‌ذلك المصحف.

وفى الكافى الشريف بسنده عن حمادبن عثمان فى‌حديث عـن الصادق ما يدل على ان مصحف فاطمة (ع) كـان من تحديث الملك لفاطمة و اميرالمؤمنين عليهما‌ـ السلام و قدكتبه اميرالمؤمنين عـن تحديث الملك، ويدل الحديث باخره على ليس فى ذلك المصحف شيء مـن الحلال والحرام ولكن فيه علم مـايكون، ثم لاعجب فيمايذكره الحديث‌من‌تحديث الملك‌لفاطمة وعلى (ع) فانهما واولادهما المعصومين الاحدى عشر محدثون مكلمون، و قد دلت على ذلك روايات‌كثيرة متظافرة، وسيأتى فى‌منابع علومهم مايوضح مسألة التحديث بكثير.

فعلى‌ما فى‌هذا الموضع‌من‌الكافى: ليس‌مصحف فاطمة هذا من‌املاء رسول‌الله، فان صح ما فى‌البصائر مـن انه من املاء رسول‌الله (ص) و خـط على (ع) كان ذلك المصحف الذى‌كتبه على (ع) من املاء النبى (ص) غير هذا المصحف الذى هومن حديث الملك، وحينئذ يلزم القول‌بوجود مصحفين لفاطمة (ع) و هنا قرائن اخرتؤيد تعدد المصحف، ففى بعض الاخبار: ان مصحف فاطمة (ع) فيه الحلال و الحرام، و فى‌بعضها: ان‌المصحف ليس‌فيه شيء من الحلال‌والحرام، وهذا الاختلاف فى‌محتوى المصحف نعم‌الشاهد على تعدده، و الله اعلم بالصواب.

۲ـ رسالة الحقوق للامـام السجاد (ع): و هى‌جامعة لاداب الدين و الـدنيا، اوردها الصدوق فى‌الخصال‌بسند معتبر وابن شعبة الحرانى فى‌تحف‌العقول. وهى من اسناد جامعية الاسلام و اية باهرة فى‌الديانة وحقوق الانسان.

۳ـ الصحيفة السجاديـة: و هى ذات بلاغة غريبة سهلة فى‌امتناعها عـن بلوغ الالسن اليها، تحتوى على علوم جمة فى‌صور الادعية التى تمثل حق العبودية للعبد و معنى الربوبية للرب، و هى‌بعد نهج‌البلاغة اية من كرامات اهل البيت، و قـد جمعت

اربع صحائف اخرى من السجاد (ع) على طرين الاستدراك.

۴ـ تفسير القران للامام محمدبن‌على‌الباقر (ع): ذكره ابن‌النديم و قال: رواه عنه ابـو‌الجارود زيادبن المنذر رئيس الجارودية الزيدية... الـى اخـره و قد روى الكتاب عن ابى‌الجارود عند سلامة حاله يحيى‌بن‌القاسم (او ابى‌القاسم) وكذااخرجه على‌بن ابراهيم فى تفسيره.

۵ـ رسالته الى سعد الخير من بنى‌اميه:

۶ـ رسالة اخرى منه (ع) اليه: اوردهما الكلينى فى روضة‌الكافى.

۷ـ الهداية: على ما نقله ابن‌النديم و نسبه الى ابى‌جعفر محمدبن على، وكأنه اراد الباقر (ع).

۸ـ رسالة للصادق‌عليه‌السلام الى النجاشى: المعروفة برسالة عبدالله‌النجاشى. المكتوبة بيد الامام (ع) ظاهراً.

۹ـ رسالة فـى عدد من احكام الشرع و عـدد من الاصـول الايمانية العقلية: اوردهـا الصدوق فى الخصال و اورد سنده اليهـا عن الاعمش عن جعفربن محمـد عليهماالسلام.

۱۰ـ الكتاب المسمى بتوحيد المفضل: و هـو كتاب جليل يحتوى على علـم كثير يتناول رد الـدهرية و اثبات الصانع بطريقة تباشر الروح الانسانـى بصميمه و تبعث ضميره الساكن اورده المجلسى بتمامه فى كتاب البحار و طبع مستقلا علـى الحجر.

۱۱ـ كتاب الاهليلجة بـرواية مفضل‌بن عمر ايضاً: و هـو موجـود فى بحار المجلسى (ره).

۱۲ـ رسالته (ع) الـى اصحابه: رواها الكلينى فـى اول روضة الكافـى عن اسماعيل‌بن جابر عن ابى‌عبدالله (ع) انه كتب بهذه الـرسالة الى اصحابه و امرهـم بمدارستها والنظر فيها و تعاهدها والعمل بها وكانوا يضعونها فى مساجد بيوتهم، فاذا فرغوا من‌الصلاة نظروا فيها.

۱۳ــ رسالته الی اصحاب الرأی والقیاس.

۱۴ــ رسالته فی الغنائم ووجوب الخمس.

۱۵ــ وصیته لعبدالله بن جندب.

۱۶ــ وصیته لمحمدبن النعمان الاحول.

۱۷ــ نثر الدرر: کما سماه بعض الشیعة.

۱۸ــ کلامه (ع) فی وصف المحبة لاهل البیت (ع) والتوحید والایمان والاسلام والکفر والفسق.

۱۹ــ رسالة منه (ع) فی وجوه معائش العباد و وجوه اخراج المال.

۲۰ــ رسالة منه(ع) فی الاحتجاج علی بعض الصوفیة فیما ینهون عنه من طلب الرزق.

۲۱ــ کلامه (ع) فی خلق الانسان وترکیبه، و هنا کتب مرویة عن الصادق(ع) جمعها اصحابه مما رووه عنه، وقدذکر خمسة منها النجاشی وذکر سنده الیها، ویحتمل تداخلها مع بعض ماتقدم.

۲۲ــ کتاب یرویه جعفربن بشیر البجلی.

۲۳ــ کتاب رسائله: رواه عنه جابربن حیان. قال الیافعی فی مرات الجنان: له کلام نفیس فی علم التوحید و غیرها، وقد الف تلمیذه جابربن حیان کتاباً یشتمل علی الف ورقة یتضمن رسائله وهی خمسمائة رسالة... الی اخره.

اقول: جابربن حیان هذا، اب العلوم الکیمیاویة علی ما یعتقده العلماء، و قد تتلمذ علی الامام الصادق علیه‌السلام و اخذ منه علماً غیر قلیل فی امور مختلفة سیما فی الکیمیاء، و لولا ضیاع اکثر رسائله لکان العالم الیوم اعرف بمکانة ائمة اهل البیت، فان فیها ما یخضع العقول عن طریق العلوم التجربیة التی یبجلها عصرنا الحاضر و یخضع لها الانسان باکثر مما یخضع للعلوم العقلیة بدلیل قربها من الحواس و انس الانسان بالوهم والخیال المتصلین بالحواس.

نعم یستثنی من ذلک افراد من الانسان قد اخبتوا الی نور الحقیقة واعتمدوا

على العقل السليم باكثر من اعتمادهم على الحس والتجربة، و هم العلماء والحكماء الذين اتبعوا الحجج الالهيين الطاهرين عليهم السلام ووعوا الايات وعرفوها لعبادالله وقربوهم من الله و رسله وائمته و كتبه ومواعيده، وهم الذين ذكرهم اميرالمؤمنين(ع) فيما القاه على كميل بن زياد احد خواصه و رواته.

۲۴ـ تقسيم الرؤيا: في كشف الظنون نسبته الى الصادق(ع) وفي الذريعة: لم نجد سنداً لهذه النسبة في غيره، و لعله من تصنيف بعض الشيعة بالرواية عنه.

هذا ما عرف و دون باسم مخصوص و نسب اليه (ع) واما الكتب التي دونت على طريق الرواية عنه (ع) و عرفت باسماء مؤلفيها فكثيرة حد الاعجاب و سنشير اليها في المقبل، و هكذا الكلام في الامام الباقر (ع) بل في سائر الائمة على نسب مختلفة كمياً.

۲۵ـ وصية الامام الكاظم (ع) لهشام بن الحكم و صفته للعقل، وهي وصية مفصلة اوردها الحسن بن علي بن شعبة في تحف العقول.

۲۶ـ كتاب الرضا عليه السلام الى محمد بن سنان في جواب مسائله عن علل احكام الشريعة.

۲۷ـ العلل التي ذكر الفضل بن شاذان انه سمعها من الرضا (ع) مرة بعد مرة و شيئاً بعد شيء، فهي من املاء الرضا (ع).

۲۸ـ ماكتبه الرضا عليه السلام الى المأمون من محض الاسلام وشرائع الدين، و هذه الكتب الثلاثة اوردها الصدوق في كتاب عيون اخبار الرضا باسناده المتصلة.

۲۹ـ ما كتبه الى المأمون ايضا في جوامع الشريعة، و في تحف العقول ان المأمون بعث الفضل بن سهل ذاالرياستين الى الرضا (ع) فقال: اني احب ان تجمع لي من الحلال والحرام والفرائض والسنن فانك حجة الله تعالى على خلقه ومعدن العلم، فدعا الرضا بدواة وقرطاس وقال للفضل: اكتب بسم الله الرحمن الرحيم... الحديث.

۳۰ـ الرسالة المذهبة او الذهبية في الطب: التي بعث بها الرضا(ع) الى المأمون، و سميت بذلك لان المأمون امر ان تكتب بماء الذهب.

۳۱ـ صحیفة الرضا (ع) وقد یعبر عنها بمسند الرضا (ع) کما فی مجمع البیان و بالرضویات کما فی کشف الغمة، وفی مقدمات البحار: انها فی مـرتبة المراسیل، و فی مستدرکات الرسائل: انها لایدانیها فی الاعتبار والاعتماد کتاب.

۳۲ـ رسالة مرویة عن الامام الهادی علیه‌السلام: ترد علی الجبر والتفویض و تتناول اثبات العدل والمنزلة بین المنزلتین، اوردها بتمامهـا الحسن بن علی‌بن شعبة الحرانی فی تحف العقول.

۳۳ـ اجوبة الهادی(ع) لیحیی‌بن اکثم عن مسائله، مذکورة فی تحف العقول.

۳۴ـ قطعة من احکام الدین ذکرت فی المناقب لابن شهراشوب.

۳۵ـ التفسیر المعروف بتفسیر الامام حسن‌بن علی العسکری، وفی البحار: انه من الکتب المعروفة و اعتمد الصدوق علیه و اخذ منه، و ان طعن فیه بعض المحدثین، لکن الصدوق اعرف و اقرب عهداً ممن طعن فیه... الی اخره.

۳۶ـ کتابه (ع) الی اسحق‌بن اسماعیل النیشابوری: رواه تحف العقول.

۳۷ـ رسالة المنقبة: تشتمل علی اکثر علم الحلال والحرام، کما فی مناقب ابن شهراشوب، اوله: اخبرنی علی‌بن محمدبن علی‌بن موسی.

هذه عدد مما وصـل الینا من کتب و رسائل و صحف کتبها الائمة المعصومین علیهم السلام اواملوها علی خواصهم وثقاتهم، وفی صحة نسبة بعضها الیهم(ع) مناقشات لیس هنا موضعها اذلم یکن قصدنا تحقیق نسبتها الیهم.

و هنا کتب لم نذکرها کفقه الرضا ومصباح الشریعة وغیرهما لامور: منها قوة الشکوك الواردة علی نسبتها الیهم (ع) ومنها: عدم قصدنا استیعاب جمیع ما نسب الیهم.

ج‌ـ التحدیث و التدریس وتعلیم اصول الدین وفروعه، وهذا دور هام یحتوی علی مواقف عظیمة لـلائمة قد بلغوا فیها ما انزل علی رسول‌الله بمقدارما اتاحت لهم الفرص ومقتضیات العصر و البیئة الحاکمة.

ولماکانت البیئات التی کانوا یعیشونها مختلفة من حیث اعدادالارضیة لافعالهم واقوالهم المتصلة بشؤون الامامة، فلاجرم اختلفت مواقفهم تجاه الناس والبیئةاختلافاً

شكلياً في‌عين اتحادها الجوهری، فانه لم یکن مواقفهم ناشئة عن‌نفسیاتهم حتی‌یجوز اختلافها الجوهری، بل‌کانت بامر من‌الله وعهد من رسول‌الله (ص) الیهم علی مایدل علیه نصوص متظافرة عن‌النبی (ص) واوصیائه اضافة الی‌النصوص القرانیةالدالةعلیه، وهذا مقتضی العصمة، فانها توجب ان لاینطق صاحبها عن‌الهوی و کنتیجة لاختلاف المواقف نری اختلافاً کمیا ظاهراً فیما روی عنهم.

فقد روی عن‌الامامین ابی جعفرالباقر (ع) و ابی‌عبدالله الصادق (ع) مالم یرو عن سائرهم عدداً، اذکانوا فی‌تقیة شدیدة و رقابة دائمة من قبل البیئة الحاکمة بینما أتیح للصادقین علیهماالسلام (نتیجة منازعات الامویین والعباسیین) فرصة واسعة تمکنوا فیها من التحدیث والتفسیر والتدریس وتربیة تلامذة مبرزین شتی فی‌مجالات العلوم الاسلامیة و سائر الائمة (ع) و ان لم یتح لهم الفرص الواسعة، لکنهم ادوا دورهم بقدرة و درایة و بصیرة، فالقوا من خلال ظلمات البیئة والمجتمع والحوادث اضواء قویة من‌النور القرانی علی الانسانیة المعذبة فی دیجور الظلمة، و قد اثر عنهم مع تلك الموانع التی عرقلت نشاطاتهم ماملئت به الکتب و اقیمت به الحجج سیما ما اثر عن امیرالمؤمنین (ع) والرضا (ع) بل قدعلم ان الائمةکانوا یسندون کثیراً الی کتب امیرالمؤمنین علیه‌السلام.

ومهماکان من‌شیء فان‌الامر غیرمختلف، اذکلامهم کلام واحد، وحدیث‌واحد منهم‌هوحدیث جمیعهم کما حدیثهم حدیث‌رسول‌الله، لانهم معصومون مطهرون‌اخذون علومهم و کراماتهم ومواقفهم عن مبدأ واحد، و هذا احد معانی ماروی عنهم (ع): اولنا محمد (ص) و اوسطنا محمد (ص) و اخرنا محمد (ص) فاحادیث الائمة من جملة النصوص‌الشرعیة، وبهذا افترقت الامامیة عن غیرهم من‌جهةالاتصال بالنصوص.

اذ العامة انقطعوا عن‌النص بعدالنبی (ص) بینما الامامیةکانوا یعیشون النص بعدالنبی (ص) الی‌عصرالعسکری علیه‌السلام، بل الی‌اخرالغیبة الصغری للمهدی (ع) ولذلك کثرت نصوصهم ومنابعهم الشرعیة فی‌الاحکام ولم‌یحتاجواالی‌ارائهم‌الشخصیة غیر المنبثقة عن النصوص والاصول المستفادة منها، فاختلف معنی الاجتهاد عندهم‌عن

معناه عند العامة كما سنوضحه مقبلا انشاءالله العزيز.

و الف رواة و علماء الامامية القدماء المعاصرين للائمة الاثنىعشر(ع) منعهد اميرالمؤمنين(ع) الى عهد ابىمحمد العسكرى(ع) فىالاحاديث المروية منهم المنتهية الى باب مدينة العلم النبوى ما يزيد على ستة الاف و ستمائة كتاب مذكورة فى كتب الرجال على ما ظبته الشيخ صاحبالوسائل من اهل المائة الثالثة عشرة فىاخر الفائدة الرابعة، و سنفرغ الى بيان حول كتب الحديث فى موضعه.

د ـ دورالشهادة التى الفوها و انسوا بها باشد من انس الطفل بثدى امه، و اخبتوا من باطنها الى بارئهم... والشهادة تمثل تفانيهم فىمحبةالله الى حيث اثروا ان يؤذوا فيه و يقتلوا و يشردوا ويحسبوا و تسبى نسائهم و اطفالهم و ما اختاروا الشهادة الا بعد ما اختارها الله لهم و عهد اليهم رسولالله، فان الشهادة عهد مـن الله و رسوله اليهم و الى امهم فاطمة (سلامالله عليها) وهم لايطلبون فيها و فى سائر الشؤون سوى رضىالله. عباد مكرمـون لايسبقونه بالقول وهـم بامره يعملون[1]. و ليس دور الشهادة مطلوبا ذاتيا لهم كما ظنه بعض، و انما طلبوه، بعد ما قضى لهم بها، ولايكـون جلالة مقاماتهم بها ولا بغيرها، بل بعبوديتهم المحضة وطاعتهم الخالصة لربهم والتسليم التام لامره ومعرفتهم لشأنه.

فهذا اميرالمؤمنين (ع) يضرب بالسيف على رأسه فى محراب العبادة و هـو ساجد يقول: فزت و رب الكعبة. و هذا ابنه الامام الحسين عليهالسلام يناجى ربه، و هو صريع على التراب ملطخ بدمه يقول: الهى رضى بقضائك لامعبود سواك، وهـم كما هو المشهور بين علمائنا بين مقتول او مسموم كما روى عنهـم: ما منا الا مسموم او مقتول. و قـد قضىالله للحسين من بين الائمة (ع) بشهادة ادهشت العقل و بهرت العواطف البشرية و زعـزت التاريخ و مثلث القيم الانسانية والمثل العلياء و جددت دعوة الانبياء الماضين و دعوة جده خاتمالنبيين (ص) و ابيه اميرالمؤمنين(ع) واخيه الحسن (ع) و دعمت و شيدت دعوة الائمة التسعة من ولده و خلدت ذكـرى العدالة

۱ ـ الانبياء ۲۶

والوفاء والايثار و سائر القيم، عبر الاعصار والقرون و دحضت حكم الجاهلية وحجة الطغاة وخلافة الجائرين، و برهنت ان الاسوة هم الانبياء والائمة(ع) و انه لايدان الله فی ارضه الا برسله و حججه الطاهرين عليهم صلوات المصلين.

هذه اشارة مختصرة الـى الادوار التی اديها الائمة (ع) وامـا التی منعوا عن تأديتها او عن اتمامها او لم تكن ارضيات مستعدة لانجازها، فهی تلخص كالتالی:

الادوار التی منعوا عنها عاجلا

الف: بيان الاحكام و المعارف لجميع الناس، فان الائمة جعلوا لامور كلية هامة فی الحياة، منها بيان الاحكام و المعارف و العلوم المتصلة باسعاد الحياة: لكن القواسر الاجتماعية والبيئات المعارضة و الارضيات المضادة او الناقصة حجزتهم عـن ذلك، فاجتزئوا بخواصهم و اصحابهم الذين نشروا غيرقليل من تعاليمهم الينا، و فـی ذلك ايضاً حجة بالغة للدين الالهی.

ب: ابـلاغ دعوة الانبياءِ عموماً و ابـلاغ دعوة خاتم النبيين (ص) خصوصاً الی الناس كافة، وهكذا ابلاغ امامتهم الی الناس كافة، وهم منعوا عن انجاز هذا الابلاغ، بينما بذلوا جهدهم و مهجتهم فی سبيله، و اعنی من الابلاغ هنا ايصال الدعوة و اقامة البينات و الحجج عليها للناس كـافة، لكن الظالمون بظلمهم وجهلهم عرقلوا دعـوة الرسل وعارضوها و استبدلوا دعايات غيرهم بدعوتهم[1]، فخسر العالم من جراءِ تلك الدعايات خسراناً مبيناً.

جـ تطبيق الدين الالهی الذی جاء به خاتم النبيين (ص) علی الارض كلها وقهر سائر الاديان، فان ذلك من شؤون الامام عليه السلام، اذلايمكن اقامـة الدين بمايرضاه الله الابوجود النبی (ص) او الامام (ع) و اذ لانبی بعدنبينا لختم النبوة، فلابد من امام بعده يقيم الدين برضی الله، و قد وعدالله فی الكتاب اظهار رسوله و دينه علی الدين كله وهذا مالم يتحقق بعد ـ ولابدوان يتحقق ـ ولايتحقق الا بالامـام، و الائمة منعوا عن

۱ـ و استبدلوا الذی هو ادنی بالذی هو خير.

ذلك، لكن القسرغيردائمى ولااكثرى فيزول القسريوماً، ويظهراوصياء الرسول (ص) قدراتهم الالهية لتطبيق الاسلام على الارض كلها، وهذا برهان قطعى على ضرورة وجود امام يظهر دين الحق على الدين كله ويقيم دولة عالمية على اسس الشريعة الاسلامية، كما دلت عليه من الكتاب ايات و من السنة و الحديث اخبار متواتره من الفريقين و من العقل ما اشير اليه بالاختصار و ما لم نشر اليه خوفاً من الاطناب المنافى لوضع المقدمة. وذلك الامام مهدى هذه الامة (ع) والثانى عشر من ائمة اهل البيت والحادى عشر من ولد فاطمة سلام‌الله عليها وذرية رسول‌الله المعصومين به يملاءِ الله الارض قسطاً و عدلا بعد ما ملئت ظلماً وجوراً.

و قد بقى هنا بحث اخر يتصل بالابلاغ وتطبيق الدين و هو مسألة الرجعة التى استفيدت من القران و دلت عليها نصوص كثيرة، و اذا لوحظ معناها المشترك كانت متواترة، و قدادعى عليها الاجماع بل ضرورة المذهب، ونوقش فيها من قبل اهل السنة وبعض الباحثين بمناقشات يسهل ردها على ضوءِ ظواهر الايات اونصوصها، وضوءِ احاديث متظافرة تتناول مسألة الرجعة. هذا بلحاظ اصل الرجعة. و اما بلحاظ جزئيات وخصوصيات غير متفق عليها عند اصحابنا فليس يهمنا هنا ما قيل لها اوعليها. انما المهم الايمان بماجاء به رسل الله من دون ان نحتل له وجها من عندنا، ولاريب بلحاظ الاحاديث فى اصل رجعة الائمة عليهم السلام وبعض الانبياء وعدد من الناس، بل قدعلم رجعة عدد ممن محض الايمان وعدد ممن محض الكفر، و العقل.

قد اذعن مسبقاً بان الحق هو ما قاله الله و ابلغه رسله و حججه (ع) و ان افترض انه لايملك بالفعل مايدلل عليه تدليلا عقليا فلسفيا لابأس به، لكن الافتراض غير مطابق للواقع، اذنملك مايبرهن على الرجعة هذا الى كأن ذلك موجود فى عقل اشرف من عقولنا و اكمل و هو اصل العقول، و هو على حساب ظواهر العلم الكلى يسمى عقلا اولا على ملاحظة، وعقلا فعالا على ملاحظة اخرى: كما يسمى قلماً باعتبار و لوحاً محفوظاً باعتبار اخر، و اما على حساب بطون العلم الكلى ومعطيات علوم المكاشفة و مداليل ايات الكتاب المجيد واحاديث رسول‌الله و اوصيائه، فهو روحانية

النبی واهل‌بیته المعصومین (ع) و عقلهم الاتم الاشرف الذی منه یستضیء الاملاك و هو نفسه متصل بالفیض الالهی.

هذا. بید ان اصول العلم الکلی تنص عندنا علی امکان الرجعة اوعلی‌لزومها، و قد اقام بعض المحققین من الامامیة[1] برهانا عقلیا فلسفیا علی‌الرجعة فی‌رسالة مستقلة و یتلخص بعض‌ما افاده قدس سره، وبعض مانراه هنا فی‌ان دورالرجعة من تتمةانحاءِ کمالاتهم، و لیس رجوع نفوسهم الشریفة الی‌الدنیا رجوعاً تعلقیا انفعالیاً یفتاق الی استعداد مادی سابق، بل رجوع نفوسهم الی الدنیا رجوع فعلی ناش عن‌الجهات الفاعلیة التی لاتحتاج فی‌تخصصاتها الی استعدادات مادیة و لا فی حصولاتها الی کیفیات عنصریة، وانما تلك‌الجهات‌تکون‌صفتها انهاتلزمها التخصصات والاستعدادات و الکیفیات، اذن تکون الاجساد العنصریة متعلقة بتلك‌النفوس الکاملة الراجعة باذن الله و لازمة لها ما ارادت ذلك، فالامر علی‌العکس من‌تعلق النفوس بالابدان.

فلیست النفوس فی‌الرجعة تتعلق علی نحوالانفعال بالابدان، و لاهی تزلزل عن فعلیتها الی القوة کما قد یظن، و لا هی ایضا ناتجة فی وعاءِ الرجعة عن حرکة جوهریة، بل هی‌موجودة بوجود فعلی یلزمها فی دورالرجوع الی‌الدنیا تخصصات وضعیة وابدان عنصریة واستعدادات وکیفیات جسمانیة، فالابدان‌متعلقة بالنفوس‌هنالك لا ان النفوس متعلقة بالابدان و لا انها ناتجة عنها.

هذا ملحض عن بعض مایعطیه برهان الرجعة، ولله‌الحمد.

المبحث الرابع

تألیفات الشیعة حول احادیث النبی(ص) و اوصیائه‌المعصومین

و لیعلم ان علماء الشیعة هم اول من الف فی‌الاسلام و اول من سجل الحدیث فی الکتاب و نقله عن الحافظة المبتلاة بالنسیان والاختلاط والاختلاف الی صحائف

۱ــ هو سیدنا الاستاذ الفقیه الفیلسوف السیدابوالحسن الرفیعی القزوینی تغمده‌الله بغفرانه.

خارجية يمكن حفظها عبر الاعصار و قرائتها و دراستها من دون ان يبلى سندها مر القرون والاحقاب.

و يعلم هذا المدعى بالمقارنة بين تاريخ ابتداء الشيعة فى التأليف من جانب و تاريخ ابتداء علماء العامة فيه، ان العامة اخذوا فى التأليف فى اواخر المائة الاولى، اذ متقدميهم (وهم مجاهد و عطاء و ابن جريح وابوحنيفة) كانوا يعيشون اواخر المائة الاولى الى اواسط المائة الثانية، و يعرف ذلك من تواريخ وفياتهم، فمجاهد مات سنة ١٠٤ على الاكثر و عطاء سنة ١١٤ على الاكثر و ابن جريح و ابوحنيفة ١٥٠.

و اما متقدموا مؤلفى الشيعة (و هم ابن عباس و سلمان و ابوذر و الاصبغ و ابورافع و ابناه وربيعة بن سميع وسليم بن قيس الهلالى) فقد اخذ اكثرهم فى التأليف فى اوائل المائة الاولى. و اقلهم فى اواسطها و شطراً من اواخرها. فان سلمان مات سنة ٣٦ او ٣٧ او ٣٤ وابوذر مات سنة ٣١ او ٣٤ و اصبغ كان يعيش عصر اميرالمؤمنين و ابورافع مات فى خلافة اميرالمؤمنين الظاهرية او قبلها بايام، و ابنا ابى رافع كانا كاتبين لعلى عليه السلام، المستشهد سنة ٤٠ و ربيعة بن سميع كان من اصحابه وسليم بن قيس مات حدود سنة ٩٠.

فاول من الف فى الاسلام حتى فى الفقه هم علماء الشيعة، و تسلسل التحديث والتأليف فى الشيعة من عهد اميرالمؤمنين (ع) الى عهد ابى محمد العسكرى (ع) ثم الى اخر الغيبة الصغرى ثم الى زماننا هذا سنة ١٤٠٥ من الهجرة النبوية، وهيهنا نخص بالذكر تآليفهم الروائية من عهد اميرالمؤمنين (ع) الى اخر الغيبة الصغرى و اوائل الغيبة الكبرى، ونقصد من ذلك التأكيد على ان احاديث الامامية ترجع بتسلسل تاريخى مسجل الى رسول‌الله و اوصيائه الاثنى عشر، بينما غير الامامية لاتتصل احاديثهم الى النبى (ص) بتسلسل مكتوب مسجل، بل يفصلها عن النبى (ص) هوة تاريخية لم يكن فيها اى سند مكتوب ولاشخص معصوم عندهم وبحسابهم يحفظ ذلك التسلسل، وبعد تلك الهوة الطويلة (على حساب فن الحديث) التى استهلكت الاقوال والحوادث و قطعت الصلات اخذوا فى تدوين ماروى عن رسول‌الله، وكان اعتمادهم فيه على صدور

الرجال و ذواكرهم وما بقى فى اذهانهم من صور دمجها الزمان ونقصها و خلطها مر الليل والنهار وتعاقب الحادثات و شوشها طول المدة، فنقلوها من ذواكرهم واذهانهم الى الكتب والصحائف بعد طول المدة و ضياع العـدة و انفصام العروة، لكن الذى يلفت النظر هو انحفاظ بينات الله فى تلك الباقية من اثار النبى (ص) ففيها ما يـوافق كثيراً مـن احكام الله و يدل عليها، وفيها ما يبرهن على امامة اميرالمؤمنين (ع) و امامة الائمة من ولده.

ومن الطريف جداً ما نجده ان للشيعة سهما وافراً او اوفر فى حفظ تلك الباقية فى كتب اهل السنة والاقرار بذلك من غيرهم نعم الشاهد عليه، فقد ذكر الذهبى فـى ميزان الاعتدال: ان التشيع قدكثر فى التابعين و تابعيهم كثرة مفرطة، ثم قال فى ترجمة ابان بن تغلب بعد نقل توثيقه عن جماعة من الاعلام كابن حنبل و ابن معين وابى حاتم: لقائل ان يقول: كيف ساغ توثيق مبتدع، و حد الثقة العدالة والاتقان. و جـوابه: ان البدعة ضربان: صغرى: كغلو التشيع او التشيع بلاغلو، فهذا كثر فى التابعين وتابعيهم مع الدين والورع والصدق، فلو رد حـديث هؤلاء لذهب جملة الاثار النبوية و هذه مفسدة بينة... الى اخره.

و هذا الكلام من هذا الحافظ الكبير شهادة بتفرد الشيعة من التابعين و تابعيهم بحفظ جملة الاثار النبوية، بل ان مراجع المذاهب الاربعة و متقدموا المحدثين قـد اخذ اكثرهم عن الائمة (ع) اوعـن فقهاء الامامية، و ينتهون بالاخير الـى الائمة (ع) فابوحنيفة الفقيه الاعظم للعامة قد اخذ عن الامام الصادق (ع) و ابراهيم بن محمـد بن سمعان المدنى الاسلمى مولاهم كان شيخ الشافعى احد الفقهاء الاربعة لاهل السنة وكان شيعيا، و محمد بن فضيل بن غـزوان الضبى كان شيخ احمـد بن حنبل فقيه الحنابلة، و عبيدالله بن موسى العبسى كان شيخ المحدث البخارى وكانا من الشيعة، وقد اقـر بهذا الامر حفاظ ومحدثوا العامة وفقهائهم.

و هنا نأتى بذكر عن كتب و مؤلفات اصحاب الائمة والمحـدثين المعاصرين لهم حول احاديثهم.

الستة الالاف والستمائة الكتاب في الحديث

قال الشيخ محمدبن الحسن بن الحر العاملى صاحب الوسائل من اهل المائة الثالثة عشر فى اخر الفائدة الرابعة: واما ما نقلوا منه ولم يصرحوا باسمه فكثير جداً مذكور فى كتب الرجال يزيد على ستةالاف و ستمائة كتاب على ما ضبطناه.... الى اخره، و هذا العدد الهائل قدحصل عن طريق جمع و تأليف الاحاديث التى اخذها المحدثون والعلماء عن الائمة عليهم السلام، و ذلك العدد ينطوى على مختلف مجالات العلوم و الاحكام و الحقائق الاسلامية. وامتازت من بين هذه الستة الالاف والستمائة، اربعمائة كتاب عرفت عندالشيعة بالاصول الاربعمائة على مانوضحها بعض الايضاح.

الاصول الاربعمائة

قال الشيخ المفيد: صنف الامامية من عهدامير المؤمنين عليه السلام الى عهد ابى محمدالحسن العسكرى عليه السلام اربعمائة كتاب تسمى الاصول. قال: فهذا معنى قولهم: له اصل، وقال الطبرسى فى اعلام الورى: صنف من جوابات الصادق (ع) فى المسائل اربعمائة كتاب معروفة تسمى الاصول رواها اصحابه و اصحاب ابنه موسى (ع).

وقال المحقق فى المعتبر: كتب من اجوبة مسائل جعفربن محمد (ع) اربعمائة مصنف لاربعمائة مصنف سموها اصولا، ومثله فى الذكرى الاانه لم يقل: سموهااصولا.

وهذه الاقوال كماترى مختلفة متعارضة، و سننقل اقوالا اخر فى البحث الاتى حول الاصول الاربعمائة، ثم نشير الى بعض وجوه الجمع، وغرضنا من هذا السرد و الجمع هو ان يطلع من لم يعرف كيفية تألف كتب الحديث على مبادى تلك وكيفية انتهائها اخيراً الى الكتب الاربعة.

تعريف الاصل و اختلافه عن الكتاب

اختلف تعاريف وتعابير علمائنا فى تحديد مفهوم الاصل، واليكم نبذ من عباراتهم حول الاصل:

۱ـ قال السيد مهدى بحرالعلوم المتوفى سنة ۱۲۱۲ ه: الاصل فى اصطلاح المحدثين من اصحابنا بمعنى الكتاب المعتمد الذى لم ينتزع من كتاب اخر[۱].

۲ـ قال عناية الله القهبائى: فالاصل مجمع عبارات الحجة (ع) و الكتاب يشتمل عليه وعلى الاستدلالات و الاستنباطات شرعاً وعقلاً[۲].

۳ـ قال شيخنا الطهرانى: الاصل هو عنوان صادق على بعض كتب الحديث خاصة، كما ان الكتاب عنوان يصدق على جميعها فيقولون: له كتاب اصل، او: له كتاب وله اصل. واطلاق الاصل على هذا البعض ليس بجعل حادث من العلماء، بل يطلق عليه الاصل بماله من المعنى اللغوى، ذلك لان كتاب الحديث ان كان جمع احاديثه سماعاً من مؤلفه عن الامام (ع) اوسماعاً منه عمن سمع عن الامام (ع) فوجود تلك الاحاديث فى عالم الكتابة من صنع مؤلفها وجود اصلى بدوى ارتجالى غيرمتفرع من وجود اخر، فيقال له الاصل لذلك[۳].

۴ـ قال المامقانى: ربما جعل بعض من عاصرنا مرجع هذه الاقوال جميعاً الى امر واحد وجعل المتحصل ان الاصل مجمع اخبار واثار جمعت لاجل الضبط والتحفظ عن الضياع لنسيان ونحوه[۴].

۵ـ قال السيد السند محسن الامين العاملى صاحب اعيان الشيعة: بان كل تلك الاحتمالات حدس وتخمين... الى اخره، و لم يعين هو احتمالا مختاراً له.

اقول: كأن التعاريف المذكورة لم تستند الى دراسة النصوص الموجودة حول الاصل، ومن هنا يمكن ان تنسب الى الحدس والتخمين كما نسبها السيدمحسن ـ الامين، و اما الذى نقوله فغير ما ذكر كما نوضحه. ان من المتقدمين الذين ذكروا اصطلاح الاصل فى مقابل الكتاب هم الشيخ المفيد (المتوفى ۴۱۳) و ابوالعباس النجاشى

۱ـ تنقيح المقال ۱/۴۶۴.
۲ـ مجمع الرجال ۱/۹.
۳ـ الذريعة ۲/۱۲۶.
۴ـ مقباس الهداية ۹۱.

(المتوفى ۴۵۰) وابوجعفرالطوسى (المتوفى ۴۶۰) و بالتتبع فى كلماتهم يعلم شيئان: احدهما: ان الاصل عنوان مستقل يطلق على بعض كتب الحديث خاصة دون غيرها، ثانيهما: ان عنوان الاصل كان مذكوراً قبلهم و معروفاً بين الفقهاء و اصحاب الحديث و واضحاً تميزه عن الكتاب.

ثم ان بدراسة نصوص المتقدمين و دراسة الاصول الموجودة اليوم يمكن ان نحصل على تعريف تام اوقريب من التمام للاصل، و الذى حصلنا عليه حتى الان من دون ان ننفى سواه هو ان الاصول عدة مصنفات اخذت عن الامام الصادق (ع) او عن الائمة مطلقاً بالسماع، و هى بهذا الوصف استحقت ان تسمى اصولا، لانها لم تؤخذ من كتاب قبله، بل الكتب اخذت منها وستؤخذ، ولانها سمعت من الامام (ع) فهى تحتوى نصوص الامام بوصفها اسساً للعلوم الشرعية، فيعتبر فى الاصول اخذها عن المعصوم (ع) بالسماع، و قد قيدها جماعة كثيرة بأخذها عن ابى عبدالله الصادق (ع) وليس هذا التقييد (على فرض صحته) الا تعبيراً عن مصطلح خاص سابق للاصحاب فى ذلك، والا فالاخذ عن اى امام يساوى الاخذ عن سائر الائمة (ع) لكونهم معصومين مطهرين منتهين الى مبدأ واحد فى جميع شؤونهم.

و اما وثاقة صاحب الاصل اوكونه من اعيان الرواة اوغير ذلك فلادخل لها فى تسمية الاصل اصلا بل قديكون لها الدخل فى اعتبار الاصل و حجيته، وهذا امر وراء التسمية و الاصطلاح، و قديقال بتعميم التعريف المذكور الى المأخوذ بالسماع عمن روى عن المعصوم، و لابأس به اذا صدقه الواقع لكنه ينزل عن ما ذكر هذا حد الاصل عندنا حتى الان، ويفترق عن الكتاب بنسبة الخصوص و العموم، فان الاصل خاص و الكتاب اعم منه، وحيث لاضير فى اطلاق العام على الخاص فلااشكال فى ان نجد اصولا للشيعة قديعبر عنها بالكتاب، او قد ذاع التعبير عن بعضها بالكتاب ان لم يكن ذلك قرينة على انهم لايرونه اصلا، كما يقال فى كتاب سليم بن قيس الهلالى.

و قد تبين ان لادخل لشخصية الراوى ولاموضوع الرواية فى مفهوم الاصل. فتنحصر الاصول فى المصنفات المأخوذة بالسماع عن الائمة (ع) او المأخوذة عن

ابی‌جعفر الباقر و ابی‌عبدالله الصادق و ابنه ابوالحسن الکاظم علیهم‌السلام.

هذا تعریف‌الاصل علی ما نظنه، واما ان عدد الاصول المصنفة اربعمائة فیحتاج الی کلام یطول شرحه و یخرج عن وضع المقدمة، و مهماکان عددهـا فان اعیانها، قد اهملت بدلیل اشتمال الکتب الاربعة و جـوامع الحدیث علیها او علی اکثرها، و مع ذلك قدبقی بعضها الی الاعصار الاخیرة بل الـی هذا العصر فـی خزائن الکتب عند علماءالشیعة، فقدکان بعضها عند الشیخ محمدبن‌الحسن‌بن الحرالعاملی وعندالمجلسی و عند المیرزا حسین النوری وعند غیرهم، و اکثرها قدتلف فی تدهـور الایام، لکن روایاتهاکلا او اکثراً اوکثیراً موجودة محفوظة فی‌الکتب المجموعة منها، لان قدماء اصحابنا من‌المائة الثالثة الی اواسط المائة الخامسة قد جمعوا مما فیها من احـادیث صحت طرقها او احتفت بقرائن مصححة او لم یثبت بطلانها، اربعةکتب مبوبة حاویة للفقه‌کله من‌الطهارة الی‌الدیات، و اختص‌الکافی من بینها بجمعه احـادیث‌الاصول و الفروع، ولماکـانت‌الاربعة المذکورة متقنة مسندة الی‌الائمة (ع) من‌طریق اصول و کتب‌الاصحاب المبدئیة ومقرونة بدلائل‌الصحة، فصارعلیها المعول و الیها المرجع، فاستمد منها فقهاء الشیعة قدیماً وحدیثاً بحسب‌ما ادی الیه بحوثهم و انظارهم‌فی‌حجیة الخبر کما سیأتی.

ثم لیعلم انه لیست تلك‌الاربعة حاویة لجمیع اصول ومصنفات اصحاب الائمة فی احادیثهم، بل اکثرها غیر موجود فی‌الکتب الاربعة، و الشاهـد علی‌المدعی‌کتاب البحار لشیخنا المجلسی وهکذا سائر جوامع‌الحدیث التی‌یجوز عدد مجلداتها عن ـ المآت، فانها تشتمل علی‌عدد هائل من‌الاحادیث لم یذکرها الکتب الاربعة.

الکتب الاربعة

الاول: الکافی لابی‌جعفر محمدبن‌یعقوب الکلینی، جمعه فی عشرین[1] سنة، عدد احادیثه ١٦٠٩٩ حدیثاً باسانیدها فی‌الاصول والفروع و غیرهما (توفی ٣٢٩ـ٣٢٨).

١ـ قال السید محسن الامین فی اعیان الشیعة: فی ثلاثین سنة.

الثانى: كتاب من لايحضره الفقيه لابـى‌جعفر محمـدبن على‌بن بابـويه القمى المعـروف بالصدوق، الفه نظيراً لكتاب من لايحضره الطبيب. عدد احـاديثه ٩٠۴۴ حديثاً. وله اربعمائة كتاب فى‌الحديث على ما ضبطوه (توفى ٣٨١).

الثالث: تهذيب الاحكام للشيخ الطوسى، بـوبه على ٣٩٣ باباً، عـدد احاديثه ١٣۵٩٠ حديثاً (توفى ۴۶٠).

الرابع: الاستبصار فـى‌الجمع بين ما تعارض من الاخبار، ابـوابه ٣٩٣ باباً، احاديثه ۵۵١١ حديثاً، و هذه الثلاثة فى الفروع خاصة، و قد بلغت مجمـوع احاديث الاربعة ۴۴٢۴۴ حديثاً.

قال الشيخ البهائى فى الوجيزة: ان ما تضمنته كتبنا من هذه الاحاديث يزيـد على ما فى‌الصحاح الستة بكثير..... الى اخره، وقد تعاطى كثير من علماءالاماميةهذه الكتب الاربعة بالشرح و التعليق، مثل شرح الاستبصار للشيخ محمد بن الشيخ حسن صاحب المعالم، المشتمل على فوائد رجالية كثيرة، و شروح التهذيب والفقيه لجماعة كثيرين يطول‌الكلام باستقصائهم، بيد انه‌لايتصل ذلك‌بقصدنا الان، و انما قصدنااشارة الى اتصال سلاسل الاحاديث والكتب لدى الشيعة‌ثم تعريفاً لكتاب الكافى الذى‌قدمنا له ولشرحه هذه المقدمة التى تعنى تقديم عددمن‌العلوم و المعارف قبل قرائة الكافـى وشروحه بقسمه الاصولى‌خصوصا وبكله عموما.

ثم انا نجد خامساً للاربعة المذكورة وهوجامع مدينةالعلم لابى‌جعفرالصدوق.

كتاب الكافى

هواول‌جامع‌روائى‌للشيعة‌بعدانتهاء عصرالحضور، قدقاسى‌صاحبه،جهوداً جبارة طويلة فى‌سبيل جمعه وتأليفه وتبويبه وترتيبه بما لم يعهد له من قبل نظير لافى‌مصنفات الاماميةولاغيرها. وكان‌ابوجعفرالكلينى (وهومن‌قدماء فقهاء ومحدثى‌الامامية) معاصراً لسفراء صاحب‌الامر عليه‌السلام وبمرأى ومسمع منهم، وكانوا يعلمون منه انه مشغول بتدوين جامع‌لاحاديث المعصومين (ع) (و هو فى‌ذلك‌الوقت ببغداد، البلدالذى‌كان

السفراء يعيشون فيه) هذا اضافة الى قربه الزمنى بعصر حضور الائمة حتى انه قد ادرك عدداً من الرواة الذين يروون عن الائمة (ع) بلاواسطة واحدة.

وكان عنده اصول ومصنفات الرواة المعاصرين للائمة (ع) تلك الاصول و المصنفات التى كان نسبة اكثرها لولاكلها الى ذويها ومصنفيها كنسبة الكافى و الفقيه والتهذيب الى الكلينى والصدوق و الطوسى لدينا. وعلى الاقل قدكان لديه كثير من الكتب و الاصول المعتبرة التى تواترت نسبتها واستنادها الى مؤلفيها الذين عاصروا الائمة و اخذوها منهم سماعاً اوعرضاً او نقلا. وكتاب الكافى مجموع مؤلف من تلك الكتب و الاصول الاولية.

و ليعلم انه لاينافى تواتر الكتب المذكورة ما نراه من الكلينى وغيره من ذكر طرقهم الى تلك الكتب، بل كان ذلك منهم حفظاً للتسلسل التاريخى وتسجيلا للاتصال السندى، حتى لايحدث بطول الزمن هوة زمنية تفصلها عن الكتب المتأخرة عنها، المؤلفة على حسابها. و هذا دأب حسن و سنة جارية للسلف والخلف الصالحين وقد استمرت حتى الان، فنرى علمائنا يذكرون طرقهم الى الكافى والفقيه، والتهذيب والاستبصار و غيرها مع عدم اى ريب فى ان الكافى مثلا من تأليف ابى جعفر الكلينى، او التهذيب من تأليف ابى جعفر الطوسى. و قيلت وجوه اخر فى ذكر الطرق تركناها، اذلم يكن من قصدنا هنا تحقيق هذا المهم من الناحية العلمية.

ثم ليعلم ان القول بتواتر الاصول والكتب المبدئية او معلومية استنادها الى ذويها ـ على الاقل ـ لايعنى اننا ندعى صحة جميع مافى الكافى مثلا من الاحاديث كما ادعاه العلماء الاخباريون، كيف و نحن نذعن بان اثبات ذلك المدعى مشكل عسر من الناحية العلمية لولم يكن متعذراً خارجاً عن امكاننا. بل يعنى ذلك القول اننا ندعى ان الكافى مثلا بمنزلة تلك الاصول والمصنفات المبدئية انفسها، وهذا دعوى سهل الاثبات او قل بانه استغنى عن الاثبات. لكن هذا القدر لايكفى لصحة الجميع، بل هى بحاجة الى مبررات موضوعية اخرى يخرج الكلام بشرحها عن التزامنا بالاختصار. ومهما كان من امر، فان الكتب الاربعة عموماً والكافى خصوصاً اتقن و اصدق كتب الحديث

كانت من الخاصة او من العامة.

اصول الكافی

يحتوى هذا السفر الشريف على الاصول و الفروع و الروضة، و الذى نتناوله الان هو قسمه الاصولى الذى له قدمت هذه المقدمة:

ان اصول الكافی يحتوى على اسس المعارف الدينية التى تلقاها اصحابنا الاماميين عن الائمة المعصومين (ع) اذن لايقاس بمكتوبات سائر الناس الذين قديخطون وقد يصيبون وليست علومهم ومعارفهم مضمونة الصحة. وفيه من عجائب الحقائق وباهرات الادلة مالاعين رأت ولا اذن سمعت ولاخطر على قلب احد، وانما رزقنا قرائتها ومطالعتها وتلقيها بقدر طاقتنا من جهة اصحابنا الذين قاسوا الشدائد وخاضوا اللحجج و تحملوها بجهود منقضة للظهر، فابلغوا بعد جهد طويل تلك الاحاديث الينا، شكر الله مساعيهم و رضى الله عنهم وارضيهم وارضى رسوله وحججه عنهم. واليك ملخص عما احتوى الكافی عليه من اقسام العلوم و المعارف على سبيل الاشارة.

١ـ كتاب العقل: وقد احسن الكلينى اذجعله اول كتاب من كتب الكافی، لان العقل اساس كل معرفة و ايمان و عمل صالح على ما سلف شرحه منا، وهذا الكتاب يشتمل على مسائل عن العقل تتصل بكينونته الاولى ومكانته العظمى، و باوجه وحضيضه وبقواه وجنوده وبمعارضته لقوى الجهل وجنود الشيطان وبعلائم العقل واماراته، و يحتوى بازاء مسائل العقل على مسائل ضده ومقابله ومعارضه و هو الجهل، ويشير الكتاب ضمن بيان مسائله الى حقائق لم يكشف عنها من قبل، و هى من العلوم المختصة بهم عليهم السلام المتلقاة منهم (ع) ونحن قد شرحنا و فسرنا عدد من هذه المسائل ـ فى تعليقاتنا على اصول الكافی وشرحه لصدر المتألهين الشيرازى ـ بمقدار ما اوتينا من مقدرة علمية وعلى اسلوب علمى اخترناه.

٢ـ كتاب فضل العلم: ان العلم ثمرة العقل، فهو من العقل كالثمرة من الشجر او كالشعاع من النور، ومن هنا يتصح ان جعل كتاب العلم بعد كتاب العقل تالياً له مطابق للترتيب

الطبيعى. ويشتمل هذا الكتاب على مطالب فى فضل العلم وفضيلة العالم وفى التعليم والتعلم وفى وظيفة العلماء والمتعلمين وفى الحديث ونقله وسماعه وفى اقسام الناس والعلماء وفى الافتاء والتقليد وفى البدع والاراء والمقائيس الى غير هذه من الامور المرتبطة بالعلم.

٣ـ كتاب التوحيد: وهو كتاب جليل مليء بالمعانى، مشحون بالقضايا الفلسفية والكلامية حول المبدأ و توحيده وحول العالم و صلته بالمبدأ الالهى و حول اسماء الله واسماء المخلوقين وحول اقسام الاسماء والصفات وحول العرش والكرسى والحركة و الانتقال و الجبر و التفويض و التجسيم و التجريد الى غيرها من القضايا الاساسية، و يتناول الكتاب تلك البحوث بمنطق صارم وحجة قوية، وبامكاننا على اضواء بحوثه المتلقاة عن الائمة عن طريق الرواة ان نستخرج منها الحكمة الاسلامية الشيعية ببعض مراحلها وصورها، ويتبين لنا من تلك البحوث وغيرها ان الكلام الشيعى كلام مؤسس على اسس البرهان خال عن انواع المشاغبة والجدال و منطو على اصول كلية علمية لاصلة لها مع الكلام الاشعرى ولا الكلام المعتزلى وغيرهما من اقسام المذاهب الكلامية بل يختلف عنها اختلافاً جوهريا خلافاً لحسبان بعض الباحثين، الناشيء من قلة التدبر فى المتون الشيعية المبدئية و غير المبدئية، وقد اوضحنا قدراً من اسس و قضايا هذا الكلام فى تعليقاتنا على شرح المولى صدرا على اصول الكافى.

و اذا اردنا ان نعبر عن الكلام الشيعى الاسلامى بتعبير دقيق مطابق للحق فعلينا ان نقول بانه كلام جميع الاديان الحنيفة السماوية، و كيف لا وهو كلام الانبياء والائمة وكلام القران ومنطقه. كما ان الحكمة التى ورثناه عن ائمتنا هى الحكمة الالهية ـ التى تمس صميم الواقع ومتن الحقيقة من شائبة ريب ولاجدل ولا اختلاق ـ وهى الفلسفة الحقيقية التى تستقى بجذورها من المبادى الالهية، والمذهب الامامى الاثنى عشرى متركز على هذه الحكمة الالهية باسسها التى لايأتيها الباطل من بين يديها ولامن خلفها، و اصول الكافى ممثل قيم لها منطو على شطر غير قليل منها، لكنه لم يجمعها جميعاً، اذ توجد عنها احاديث جمة بكثرة هائلة فى سائر كتب اصحابنا، و تلك الكثرة الهائلة

ایضاً مـا جمعت حکمة ائمة الهدی، اذ لیس هذا القدر الـواصل الیناکل ما[1] قالـوه (علیهم‌السلام) کما و لیس کل ما قالوه کل حکمتهم، فان ما منعوا عن قـوله او کتموه لمصالح اکثر مما قالوه بکثرة لیس بوسعنا وعلمنا ان نقدرها، وکیف نقدر علی تقدیر علمهم وهم خزنة علم‌الله.

کتاب‌الحجة

و هو سفر غریب لیس له ند فی المذاهب الاسلامیة و لاغیرها، وکلامه کـلام العقل المتعالی و حکمته حکمة العصمة، وانا اذ اقول بشأنه هذا القول اخاف التقصیر فیه، فانی وان کنت احافظ علی حدود القول التی یقررها العقل، لکن جلالة الاثارالتی وصلت الینا عن‌الائمة الاطهار (ع) قد جعلتنی اظن القصور او التقصیر فی‌القول عنها، وکیف لااظنه؟ و نحن بین یدی بیوت اذن‌الله ان ترفع و یذکر فیها اسمه[2]، فعلومهـم ارفع من ان یبلغها ظنوننا او یمس صمیمها اذهـاننا و هذا السفر یحتوی علی مسائل کثیرة و مباحث قیمة عن الحجة و لزومها و عدم خلو الارض منها و اقسامها و عددها و مـراتبها و دلائلها و وظائفها؛ یحاول هذا السفر اثبات الاضطرار الـی الحجة ثـم تشخیص الحجج عن غیرهـم، و اثبات ان الانبیاء والائمة الاثنی‌عشر حجج‌الله علـی خلقه، و اثبات ان الائمة اوصیاء النبی (ص) و خلفاءالله فی ارضه و ان طاعتهم واجبة. و یحاول الکشف عن امارات الامامـة و دلائلها ومقامات الحجج و طبقاتهـم، و عن جهات علوم الائمة و منابع ادراکاتهم و عن عددهم و وظائف کـل واحد منهم مـن قبل‌الله الی غیر هذه‌الامور من‌المسائل التی لها صلة وثیقة مع کمال الانسانیة وسعادتها و حیوتها الحقیقیة.

۱ــ و من الشواهد علیه ما فی اختصاص المفید عن جابـر الجعفی من ان ابا جعفر الباقر(ع) حدثه باحادیث کثیر لم یحدثها احداً.

۲ــ النور ۳۶.

۴ـ كتاب الايمان و الكفر

و هو كما يظهرمن عنوانه يشمل الشؤون المرتبطة بالايمان و الكفر، يبتدء من شرح طينة المؤمن و الكافر و زيـادة التكليف، و ان رسول‌الله (ص) اول من‌اجاب و اقرلله بالربوبية، و ان عالم الذر كيف هو؟ ثم يبين فروق الاسلام والايمان ثم درجات الايمان و دعائم الاسلام، وهكذا يتناول اصـول‌السعادة و اركان الحياة وعرى الصلة بالمبدأ الالهى، كما ويتناول شرح اسباب الضلال واركان الكفر وقواطع الصلة عن الله و اقسام الكفر و انواع الشقاء ويشرح مبادى الفضيلة و مبادى الرذيلة الى غيرهـا من عظائم المسائل‌الايمانية. ويختم بالمعافين عن‌البلاء وبما رفع عن‌الامة وبان‌الايمان يدفع ضررالسيئة و الكفر يدفع نفع‌الحسنة.

۵ـ كتاب الدعاء: و هو يقول عن اداب العبد مع‌الرب.

۶ـ كتاب فضل‌القران: و هو يقول عن فضل القران وتعلمه و ادابناتجاهه.

۷ـ كتاب العشرة: و هو عن اداب افراد الناس بعضهم مع‌البعض وغيرها من امور اخر.

منهج ابى جعفر الكلينى لنقل‌الحديث فى‌الكافى

يورد الكلينى فى«الكافى» الاسانيد بكمالها، الا انه قدیبنی‌الاسناد الثانى على‌ـ الاول كما هى‌عادة كثير من المتقدمين، فنرى انه يذكر اولاحديثاً بهذا الاسناد: عدة من اصحابنا عن احمدبن محمد وابى داود جميعاً عن الحسين‌بن سعيد عن‌فضالة بن‌ايوب عن‌الحسين بن عثمان عن سماعة عن ابى بصير عن ابى‌عبدالله عليه‌السلام، ثم يـذكر ثانياً حـديثاً اخر تلو الحديث‌الاول مكتفيا عن ذكر السند ثـانياً ببناء اسناد الحديث الثانى على‌اسناد الحديث الاول، فيقول‌فى‌صدرالحديث الثانى: وبهذا الاسناد قال: قال ابوعبدالله (ع) و لايكون بناء الاحيث اتحد الاسناد و قد يعلق الكلينى اسناد الحديث وذلك حين يذكرجميع سلسلة السند بينه وبين‌المعصوم عليه‌السلام ثم يسقط من صدر سندالحديث اللاحـق ماكان متحداً مع‌سندالحديث اللاحق ولايكررذكره للاختصار،

وهذا الاسقاط اعتماداً على السند السابق يسمى بالتعليق عندالمحدثين.

و قد يضمر فى الاسناد و ذلك فيما اتحد صدر السند اللاحق مع صدر السند السابق و يختلفان فيما بعد لكن قد يسبق الصدر ذكر العدة و قد لايسبق، والمراد من صدر الحديث هنا هو غير العدة. و اذاكانت العدة مكررة فى الحديث اللاحق اسقطها عن سنده اعتماداً على ذكرها فى السند السابق، فمثلا يقول فى حديث: عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد... الى اخره، ثم يقول فى لاحقه: عن سهل بن زياد مسقطاً للعدة اعتماداً على ذكرها سابقاً.

العدة فى اسناد الكافى

كثيراً يقول ابوجعفر الكلينى فى اسانيد الكافى: عدة من اصحابنا، ولاخفاء فى ان معرفة العدة لازمة فى رفع الابهام عن السند، و لذلك نذكر هنا مانقله العلامة فى الخلاصة عن الكلينى وهو مايلى:

كل ماكان فى كتاب الكافى: عدة من اصحابنا عن احمدبن محمدبن عيسى، فهم: محمدبن يحيى و محمدبن موسى الكميذانى و داودبن كورة و احمدبن ادريس و على بن ابراهيم بن هاشم.

و كلما ذكرت فى كتابى المشار اليه: عدة من اصحابنا عن احمدبن محمدبن خالد البرقى فهم: على بن ابراهيم و على بن محمدبن عبدالله بن اذينة و احمدبن عبدالله عن ابيه و على بن الحسن.

و كلما ذكرت فى كتابى المشار اليه: عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد فهم: على بن محمدبن علان و محمدبن ابى عبدالله ومحمدبن الحسن ومحمدبن عقيل الكلينى ـ الرازى... ـ الى اخره. والظاهر ان محمدبن ابى عبدالله هو محمدبن جعفر الاسدى الثقة. اذن تكون العدة فى جميع هذه الموارد مشتملة على الثقة، وهذا القدر يكفى فى اعتبار العدة و قيمتها من الناحية الحديثية، بيد ان اجتماع عدة من الاصحاب على نقل حديث عن شخص او عن المعصوم (ع) قرينة من قرائن الاطمينان او العلم، ومبرر من

مبررات حصول احدهما، والظاهر عندی ان الكلینی و قدماء اصحابنا یعدون اجتماع العدة احد القرائن المفیدة للعلم بما له من المراتب الاخذة من العلم العادی الـی العلم الیقینی النافی للنقیض علی نحو الضرورة.

شروح اصول الكافی

قدكتبت شروح كثیرة علی الكافی، بعضها استوعب اصوله و روضته وفروعه و بعضها اختص باصوله، و نذكر هنا عدداً من الشروح المكتوبة علی اصوله و هـی مایلی:

١ـ شرح للشیخ محمدعلی بن محمد البلاغی النجفی (المتوفی سنة ١٠٠٠) و هو اقدم الشروح المذكورة هنا.

٢ـ شرح مزجی لبعض العلماء، ابتدئه سنة ١٠٥٧ و انتهی الـی شرح مقبولة عمربن حنظلة فی اواخر كتاب العقل والجهل.

٣ـ شرح للامیر اسماعیل الخاتون آبادی استاذ السیدنعمةالله الجزائری (توفی ١١١٢) و ولده المیر محمدباقر المـدرس كان استاذاً للشاه سلطان حسین احـد ملوك الصفویة.

٤ـ شرح للمولی محمد امین بن محمدشریف الاسترابادی الاخباری المشهور بحملاته علی الاصولیین، تلمیذ العالـم الرجالـی المیرزا محمد استرابادی، عبر عنه بالتعلیقات.

٥ـ شرح للسید میرزا محمد باقر بن محمد ابراهیم القمی الهمدانی (المتوفی ١٢١٨).

٦ـ شرح للمولی حسین السجاسی الزنجانی (المتوفی ١٣٢٠ او اكثر) اعتمد فیه كثیراً علی شرح المولـی صدرا، و هـو ثلاثة اجزاء: كتاب العقل والجهل: كتاب التوحید و كتاب الحجة.

٧ـ شرح للمولی محمد حسین بن یحیی النوری تلمیذ المجلسی، و هـو علی

نحو التعليقة.

۸ـ شرح للمتكلم الفلسفى الميرزا رفيعا استاذ المجلسى (توفى ۱۰۸۲).

۹ـ شرح للمولى محمد رفيع بن محمد مؤمن الجيلانى، كتبه على الاصول والروضة و بعض الفروع.

۱۰ـ شرح للمولى صالح المازندرانى على الاصول و الروضة وبعض الفروع، و هوشرح تحقيقى قد قرأته كثيراً، يوجه فى كثير من تحقيقاته اعتراضات على ماقاله صدرالمتألهين فى شرحه على اصول الكافى (توفى ۱۰۸۱ـ او ۱۰۸۶).

۱۱ـ شرح اصول الكافى و ترجمته الى الفارسية لعباس بن المولى حاجى الطهرانى (توفى ۱۳۶۰).

۱۲ـ شرح للمولى محمد زمان التبريزى.

۱۳ـ شرح للشيخ على بن محمد بن حسن بن زين الدين الشهيد العاملى (المتوفى ۱۱۰۳).

۱۴ـ شرح لكتاب العلم فحسب، مسمى بهدى العقول.

۱۵ـ شرح فارسى لابن محمد شفيع كما قاله صاحب ذريعة فى تصانيف الشيعة، وكأنه تلميذ للميرزا رفيعا.

۱۶ـ شرح اصول الكافى و ترجمته الى لغة اردو، للسيد محمد شبر بن حسين الحسينى الجنفورى (ولد ۱۳۰۸).

۱۷ـ شرح لمحمد بن شيخ عبدالعلى آل عبدالجبار البحرانى القطيفى، و قيل فيه انه اكبر الشروح فى اربع عشر مجلداً.

۱۸ـ شرح للامير محمد معصوم بن الامير القزوينى التبريزى الاصل (توفى ۱۰۹۱).

۱۹ـ شرح للمولى خليل القزوينى بالفارسية[1].

۲۰ـ شرح لصدرالمتألهين الشيرازى، ونبحث عنه تاليا.

۱ـ وهو فى حكم الترجمة، طبع بالهند.

شرح صدر المتألهين على اصول الكافي

ان ما يلفت النظر لاول مرة من هـذا الشرح انه ليس تصنيف محدث اخبارى محض، ولا تصنيف فقيه اصولى انصرف بكليته الى الفقه، ولا تصنيف كلامـى بحاث لا يعبأ الا بالكبت والاقناع. وانما هو تصنيف فيلسوف الهى مجدد فى الفلسفة ومجتهد بارع فى الحديث والفقه والكلام والتفسير، غير انه شغفته الابحاث الفلسفية والميتافيزيقية فخاض فى لججها وتلقيها عن تفكير قوى عليه مسحة دينية اسلامية مـن جهة الاصول والمبادى وجددها وصبها فى اطارات غير ما ألفته الاذهـان سابقاً، لكن ليس معنى هذا الكلام انه بقى طول عمره فيلسوفاً لم يفرغ الى امر اخر، بل عبر من فلسفته حسب ما يراه لنفسه الى الايمان بالله وكتبه ورسله وحججه وبيناته. فقادته فلسفته ـ كما يعلن ذلك كثيراً ـ الى اتباع حجج الله. فعكف على باب مدينة علم النبى ومشكاة حكمته.

و من اجل ذلك توجه الى التدبر فى كتاب الله و احاديث النبى و ائمة الهدى عليهم السلام وبذل فيها جهده فصنف تفسيراً كبيراً على شطر من القران وشرحاً مستقصياً فلسفياً على احاديث اصـول الكافى الى شطر من كتاب الحجة، و هـو من اعظم شروح الكافى، و قد يعد افضلها من الناحية البحثية و اليك عدة من مختصاته:

١ـ تناول بحوث رجالية عن رجال الاحاديث المذكورين فى اسانيد الكافى.

٢ـ عدم احتيال وجه عقلى خلاف مايعطيه النصوص و الظواهر. و هذا مايعلنه كثيراً.

٣ـ سلوك المنهج العلمى فى الشرح و ان لم يظهر لنا منه وضـوح معالم ذلك المنهج ومختصاته عنده، وسنوضحه قريباً.

ملاحظة على شرح صدر المتألهين

انه فى هذا الشرح قد يكتفى فى ظاهر الامر بالمعطيات العقلية، حينما يريد اعطاء تفسيرات عن معطيات الاحاديث، مع ان فى سائر الاحاديث حقائق تفسر تلك المعطيات، فلو كان يقرن دائما تفسيراته مع المعطيات الرواية الاخرى لكانت اثرى و انفع و اوقع

فى‌النفوس. لكن الذى يجب ان لاننساه انه احد المعتنين بترويج‌الشريعة الاسلامية و مذهب الائمةعليهم‌السلام كما يكون فى‌الرعيل الاول من‌الحكماء الذين ساهموا بكثير فى تعليم وترويج الحكمة الالهية و دحض وكبت المكتب المادى بشتى مجالاته.

و هذا ما ندركه الان فى‌عصرنا الحاضر عصر طغيان المادية وظهور المتفلسفين المتظاهرين بالعلم والمنطق، الذين لم‌يشكروا أنعم‌الله وكفروا بها انهم‌كانوا خاطئين. و ان علينا ان نذب عن الحق بما يدحض سفاسط الجاحـدين و يلقف حبال مغالطات المتفلسفين، ولايمكـن ذلك الا باسس الحكمة الالهية و اصول العلم الحقيقى و مآثر النبى والائمة المعصومين عليهم افضل صلوات المصلين.

وليس الحكمة الحقيقية الا ما استقت جذورها من علوم‌الانبياء والائمة سلام‌الله عليهم.

شرحنا على اصول‌الكافى

يتلخص مختصات هذاالشرح على النحو التالى:

۱ـ بحث اسانيد جميع‌الاحاديث المروية فـى‌الكتاب بحثاً رجالياً درائياً على اصول المتأخرين من اصحابنا الاماميين، ونشير فى خلال البحث الى مانراه من صفة الاحاديث على اصول القدماء.

۲ـ شرح جهات من‌الاحاديث غير موجـودة فى سائر الشروح او غير مكملة من الناحية البحثية. و قد نبسط فـى الشرح و قد نوجز فيه حسب مقتضى الحال و قد نترك شرح الحديث اما لوجود شرحه فى سائر كتب الشروح او لاحتياج شرحه الى بسط لايناسب ما وضع عليه شرحنا من عدم التوسع الكثير فى‌المباحثة او لـوضوح معنى الحديث.

۳ـ المحافظة على نصوص الروايات و ظواهـرها والمفاهيم المدلول عليهـا بالمباشرة مطابقة او تضمناً او التزاماً من دون احتيال تأويل خلاف النص او الظاهـر ولااختلاق وجه عقلى لها او لخلافها. فان فهمناها على هذاالحد فهو، و الا سكتناعنها

و رددناها الى اهله.

٤ـ علاج المتعارضات من الروايات حسب القواعدالمتلقاة منهم عليهم السلام من دون ان نحتل لجمعها الدلالى وجهاً غير ما استقر فى الذهنية المألوفة من وجوه الجمع العرفى.

و ليعلم ان بعض قواعد معالجة التعارض مختص باخبار الفروع ولا مبرر لجريانها فى الاصول، هذا الى انه قد يترجح فى الاصول خبر ضعيف على معارضه الصحيح بلغة المتأخرين، و ذلك اذا احتف به عدد مبررات سندية او متنية توجب العلم بصحته على مسلك التجميع و مسلك القدماء كما هو كذلك عندنا فى الفروع، على فرق بين الاصول والفروع من جهة انه يجب فى الاصول اتخاذ المسلك القدمائى والتجميعى مطلقاً و لامناص عنه، واما فى الفروع فبالامكان الاكتفاء فى التصحيح بطريقة المتأخرين.

٥ـ محاولة تفسيرات عن معطيات الروايات على الاصول والقوانين التى وصلنا اليها بافهامنا القاصرة على مبادىء العقول محضاً او على ماتلقيناه عن الانبياء و الائمة عليهم السلام محضاً اوعلى المؤلفة منهما جميعاً. وهذا مانسميه بمنهج التفسير العلمى وينفتح به ابواب كثيرة من العلوم و وجوه المعرفة اذا مادمنا عليه و ازحنا عن انفسنا حجب الحقيقة و اسباب الضلال.

و اليك موجز عن شرح هذا المنهج.

منهج التفسير العلمى

هو ان نحقق او نفترض ان شيئاًما واقع موجود ثم نتسائل عن الدليل الكافى عليه، اذما من شيء الا وله دليل كاف يبرره تبريراً موضوعياً علمياً. واصل الدليل الكافى من امهات الاصول الاولية العقلية فى جميع مجالات العلم والتفكير. وعلى ضوئه تتضح القضايا ويكشف عن حقائقها لدى العقل.

و فى المثل انانرى ظاهرة سقوط الاجسام على الارض، بينما نرى القمر يدور

حولها من دون ان يسقط عليها. اذن نتسائل لماذا تتساقط الاجسام ولايسقط من بينها القمر؟ وحينئذ نقصد الى الحصول على مايقدرعلى تفسير هذه الظاهرة، و لاريب ان اعطاء تفسير علمى عن ظاهرة اوقضية اوموجود امر غيرممكن علمياً مالم نملك مسبقاً عدداً من القوانين العقلية و العلمية.

محاولة شرح الاحاديث على المنهج العلمى

وهذا امرقدالتزمنابه ورأينا ان غيره يؤول الى ارتكاب التأويلات الخارجة عن ضوابط الكلام من دون ان يحصل منها فائدة الكشف عن الحقيقة، و اليك بيان عن الشرح طبق منهج العلم:

المنهج العلمى فى الشرح والتفسير

يحتاج الشرح فى كونه علمياً الى ثلاث قواعد:

الاولى: الحفاظ على ما يعطيه المتن المشروح حسب اوضاع لغة ذلك المتن و قوانين الكلام و سننه الجارية وظواهره العقلائية المعتبرة.

الثانية: جمع شتات الكلام المشروح و مختلفاتها و رد بعضها الى بعض و ملاحظة القرائن والخصوصيات والملازمات العرفية و معرفة لغات المتكلم الخاصة حسب صناعته اومنصبه او مقامه و معرفة طريقته فى الكلام و مذهبه فى بلورة المفاهيم. ثم استخراج المعنى بعد ذلك بلاتكلف وجه ولا احتيال معنى غير ظاهر. كل ذلك اذا كان المتكلم ممن يحكم و يتقن و يحيط بكلامه ولوازمه و يعلم سننه و يعمل بها ولا يتناقض فى القول حسب العادة او الصناعة، فان كان المتكلم هوالله جل جلاله او احد رسله و حججه المعصومين عليهم السلام كان مراعاة ما ذكر اوجب واكد.

الثالثة: تفسير معطيات الكلام على اصول وقواعد مناسبة لنوعية تلك المعطيات. اذ كل شيء يجب ان يقبل تفسيراً علمياً مناسباً لحقيقته او تشخصه او نوعيته، ولايوجد تفسير علمى الا على اضواء القوانين، سواء كانت قوانين تجريبية او فلسفية او دينية

او وضعية او خلقية او غيرها. هذا هو الشرح العلمى بمقوماته و قواعده.

ومنه يتبين حقيقة التفسير الصحيح لكلام الله من التفسير الباطل الذى منه التفسير بالرأى، لكن لتفسير الكتاب الالهى قاعدة اخرى اضافة الى القواعد الثلاثة المذكورة و هى قاعدة مقارنة ايات الكتاب مع الاحاديث المعتبرة المأثورة عن المعصومين عليهم السلام. فانهم حملة الكتاب و خزنة علم الله و بيان الكلام الالهى و مفسره، وهم يعلمون بتعليم الله معانى الايات و مراداتها و بطونها و ظهورها و مواقعها و طرقها و غاياتها و نظاماتها و ازواجها و افرادها.

فاذا شئنا الكشف عن حقائق الكتاب كشفا صحيحا منطقيا لزم ان نراجع ماورد عن النبى و اوصيائه المعصومين سلام الله عليهم اجمعين، و الا لم نحصل على شيء كثير من علم الكتاب.

ونحن قد اثبتنا فى موضعه على الطريق العلمى عدم امكان اعطاء تفسيرات صحيحة جامعة مكتنهة عن القران الا بمقارنة الاثار الواردة عن المعصومين عليهم السلام مع ايات الكتاب، و ذلك لعدم توفر شروط التفسير الجامع المكتنه المصيب عندنا لو خلينا و انفسنا من دون ملاحظة صلتنا بالاحاديث مباشرة او لامباشرة. واما ما حصلت من بعض الحظ فى ذلك فلامور:

منها: ما تزودنا به عن طريق الاحاديث من البصيرة والخبرة فى معرفة بعض الكتاب.

و منها: ما يستفاد من محكمات الايات.

و منها: ما يستخرج عن بعض المقارنات للايات على قانون تفسير القران بالقران على ما ورد من العترة عليهم السلام.

الاسس التى يتركز عليها شرحه

كل عملية علمية تتطلب اسساً وقواعد يجب تركيز تلك العملية عليها حتى تكون علمية فى مادتها و صورتها، و لاريب ان شرح احاديث المعصومين (بوصفها صادرة

عن منابع الوحی و العصمة) من اصعب العملیات العلمیة. فلکی یکون شرحاً ذا قیمة علمیة یجب منطقیاً، یجب اشادته علی عدد من الاسس المسبقة التی تبرر الشرح و تخرجها عن المجازفة وتجعلها ذات غایة متوخاة عقلیاً او عقلائیاً او اخلاقیاً او دینیاً.

و اسس هذا الشرح هی کما یلی:

۱ـ مطابقة کلام الائمة (ع) للقران، بدلیل اتصالهم برسول‌الله (ص) و تعلقهم بالسماءِ و عصمتهم، وقد دل علی هذه المطابقة احادیث کثیرة عن النبی، منها حدیث الثقلین المتواتر بین الفریقین. فانهم احد هذین الثقلین اللذین لن یفترقا حتی یردا علی النبی (ص) الحوض، فما ثبت انه کلامهم (ع) کان حقاً محضاً و جاز به تفسیر کلام‌الله کما یفسر به سائر کلامهم لنشوء ذلک کله من مبدأ واحد، فان علومهم و علوم رسول‌الله (ص) لیست علوماً بشریة، بل علوم مفاضة علیهم بمباشرة المبدأ الالهی جلت عظمته.

۲ـ اتحاد احادیثهم بمعنی ان حدیث ابی‌محمد العسکری (ع) مثلا هو حدیث امیرالمؤمنین (ع) وحدیث ابی‌الحسن الرضا (ع) حدیث ابی‌عبدالله الصادق (ع) و هکذا حدیث کل منهم حدیث‌الاخر وحدیث کلهم حدیث رسول‌الله صلی‌الله علیه واله ومن هنا یفسر بحدیث اخرهم حدیث اولهم (ع) کما یخصص بحدیث واحد منهم حدیث‌الاخرین.

۳ـ حرمة‌الرد علی‌احادیثهم، فان‌فهمناهافهی والا فلیس‌لنا ان‌نردعلیها. بل‌علینا ان نرد علمها الیهم.

۴ـ نفی مایخالف القران و السنة القطعیة و الاحادیث المعلومة من رسول‌الله (ص) و اوصیائه (ع)، فکل حدیث خالف‌القران وناقض السنة القطعیة و الاحادیث المعلومة منهم علیهم‌السلام فهومما لم یقولوه وهوزخرف من‌القول ومجعول‌موضوع، کما ورد عنهم فی‌عدة روایات.

۵ـ جوازاتباع المعصوم علیه‌السلام فی‌الاصول والفروع، اما فی‌الفروع فبین

ضروری، و اما فی‌الاصول فلان عصمته مبدأ برهان قطعی‌علی‌حقیقة کل مایراه ویقوله ویعمله.

۶ـ وجوب‌الرد الی رسول‌الله (ص) و الائمة (ع) و التسلیم لهم، وهـذا باب عظیم لایدخله الا من امتحن الله قلبه بـالایمان، وقد استفدنا من‌احادیث التسلیم ان له دخلا موضوعیاً فی‌الشریعة حتی فی‌قسم‌الاحکام الفرعیة، کما یستفاد ذلك مماوردمنهم (ع) فی‌الاخبارالمتعارضة من‌التغییر والتوسعة فیهامن‌باب التسلیم للائمة علیهم‌السلام.

۷ـ مطابقة اقوالهم و ارائهم لمعطیات العقل الواقعیة مطابقة دائمة ضروریة من ناحیة‌عصمتهم، فکل قول‌اونظرمنهم فله اصل فی‌العقل، وکیف لا؟ وهم اولوا الالباب و ذووالحجی والکاملون فی‌العقل‌لایفوقهم فائق. فان فهمنا الوجه العقلی فی کـلامهم فبتوفیق‌الله، وان‌لم ندرکه فمن قصور عقولنا عن تناول ذلك. و انطلاقاً من هذا المبدأ الاساسی امکن‌لنا ان‌نستخرج القوانین العقلیة علی اضواء معطیات‌کلامهم، وهذا باب عظیم فی‌العلم ینفتح منه ابواب.

۸ـ مطابقة انظارهـم (ع) للحقائـق التجربیة العلمیة فـی‌شتی‌مجالات العلم، سواء وصلت افکارالعلماء الیها ام‌لم‌تصل. وهم‌العلماء الحقیقیون‌بما علمهم‌الله‌ورسوله (ص)، وهذا الاصل و ما قبله من‌جملة بیناتهم و معجزاتهم الباهرة، اذکشفوا عن‌اشیاءٍ وحقائق‌من‌دون ان یستعینوا باسباب ظاهرة مألوفة للناس او ان‌یتعلموا فیها تعلماًبشریا.

۹ـ مطابقة تعلیماتهم الخلقیة و الاجتماعیة لاصول الاخلاق و قوانین الوجدان الخلقی مطابقة‌کلیة ضروریة حتی صارت انظارهم واقوالهم وافعالهم معائیر وملاکات للاخلاق و الاجتماعیات، و قد مثلوا بحیاتهم الظاهرة الدنیویة مثلا اعلی لاغلی القیم الانسانیة و جسدوا المثل الخلقیة‌کاسوة واحـدة للانسانیة جمعاء، فانهـم حجج‌الله و ورثة رسول‌الله الذی قال‌القران فیه: انك لعلی خلق عظیم[1].

۱۰ـ ان لکلامهم عاماً و خاصاً، حاکماً و محکوماً، محکماً و متشابهاً، مجملا و مبیناً، ظاهراً و باطناً، ستراً وکشفاً، موقتاً و دائماً، فتوی و حکماً، اخباراً و امراً.

۱ـ القلم ۴.

و قد يكون العام فى كلام واحد منهم عليهم‌السلام والخاص فى كلام‌الاخر(ع) و هكذا سائر اقسام‌كلامهم. ولا ضير فيه، اذ كلام هؤلاء الاخيار من رسول‌الله صلى‌الله عليه وآله الى‌الثانى‌عشر من‌اوصيائه‌كلام واحد. فليرد المتشابه الى‌المحكم والمجمل الى المبين، وليخصص العام بالخاص عند وجود شروط التخصيص، و ليقدم الحاكم على‌المحكوم والوارد على المورود و ذى‌القرينة على‌فاقدها، والنص على‌الظاهر؛ الى غير هذه من انحاء التقديم.

و ليستكشف عن الباطن بالظاهر و عن الستر بالكشف. ولله‌الحمد على الائه.

و اذا اشرنا الى اسس الشرح فعلينا ان نشير الى الاسس التى يجب ان نبتنى عليها تفسيراتنا عن معطيات الاحاديث اتماماً للبحث و تكملة للمقدمة.

عدة من اسس تفسيرات الشرح

ان الاسس التفسيرية التى نستعرضها الان مختلفة من جهة المأخذ والمبنى. اذ عدد منها قوانين علمية عقلية محضة، و عضة منها اصول‌عقلية عامة عقلائية، وعدة‌اخرى منها. مباد و اصول الهية مأخوذة عن‌النبى والائمة صلوات‌الله عليهم اجمعين، و اسد الاسس و اتقنها هى‌الاصول‌الالهية الموروثة عن‌النبى والائمة والاصول العقلية العامة.

و اما القوانين العلمية العقلية المحضة ففيها امكان الريب من‌جهة انها نتاج فكر بشرى يجوز عليه الخطاء، ولاينفى جواز الخطاء اعتماد تلك‌القوانين على‌الاصول الاولية‌الضرورية، اذصحة القوانين تنوط برجوعها الى الضروريات، وذلك امرنظرى غير مضمون. ثم انه لم‌نرد هنا استيفاء جميع القواعد بل‌نشير الى طائفة منها و نذكر الباقية فى خلال‌الشرح وهى كمايلى:

١ــ ان‌كلام المعصومين عليهم‌السلام يحتوى على محض‌الحق، اذن يستبطن سلسلة من‌الاصول والقوانين والركائز شأن‌كل حق وحقيقة، سواء فى‌مجالات ماينبغى ان يعلم او مجالات ماينبغى ان يعمل، و انطلاقاً من‌هذا المبدأ الاساسى جاهد كثير من مفكرى البشرية فى سبيل اكتشاف تلك‌المبادى والاصول الحقة بما اوتوا من مقدرة

فكرية اذا قدرناها بمعائير العصمة،كانت يسيرة محدودة جداً كالقطرة الى البحر والذرة الى الشمس. و اختلفوا بدليل اختلاف مقدراتهم المحدودة فی‌الاکتشاف، ومع ذلك يكون ماتبقى منه اكثر بكثير مما اكتشف. فالى اكتشاف اكثر و علم اوفر من‌جهة ما علمه حجج‌الله بتخلية للنفس عن هواها و تزكية لها عن وساوسها و تحليتها بالزين و تهذيبها و تجنيبها عن‌الشين، فعن المرية الى النصفة وعن النقص الى الكمال و الى كبت الهوى و دحض الدجى و سلب الشكوى والرد الى المولى و مكافحة الدعوى والتسليم لله و للانبياء و ائمة الهدى عليهم‌السلام، و عليك بالايمان الخالص بماجاء به اولوا العصمة والحجى هداية للورى ودعوة الى السعادة العظمى. فاستيقن ولاتكونن من‌الجاهلين.

٢ـ انقسام نظام‌الكون الى نظامی‌الامر والخلق. ونظام‌الامر عند صدرالمتألهين و سائرالفلاسفة الالهيين هو نظام الموجودات التى لم تسبقها المادة والمدة و لم تخالطاها، فوجدت دفعة لابمادة ولامدة بعد عدم ذاتی مجامع كما عليه اكثر هؤلاء الفلاسفة او بعد عدم اسمى غير انفكاكی كما قاله الحكيم‌المولی هادی‌السبزواری(ره) او بعد عدم اسمى انفكاكی مناقض كما يقصده عدد من التحقيقات او بعد عدم دهری انفكاكی غير مجامع كما راه السيد المحقق الداماد (ره) و جمع ممن تبعه او وافقه، وانما سمى هذا النظام بالامرى من‌جهة انه وجد بلامادة ولامدة عن‌محض الامرالالهی التكوينی (المنصوص عليه فی‌القران فی ايات كثيرة) ولذلك تبرء عن التدريج و امن عن‌الطوارق.

واما نظام‌الخلق فنظام الكائنات المخلوطة بالمادة والمدة المسبوقه بهما كنظام العنصريات على رأى عدد من‌قدماء الهيئة والفلسفة واكثرمتأخريهم، و كنظام مجموع العالم المادی بعنصرياته وفلكياته على نظرية صدرالمتألهين فی‌الحركة الجوهرية، و هذا النظام وجد عن‌الامرالالهی لا بدون المادة والمدة، ولذلك كان تدريجی‌الحصول تجددی الوجود.

٣ـ تجردالقوة العاقلة كما عليه‌كافة الحكماء الالهيين وكثير من متكلمينا.

۴ـ تجرد سائر القوى الادراكية كلها و ترفعها عن افق المادة، لكن تجردها يختلف عن تجرد العاقلة تماماً و نقصاناً، و هذا النظر قدابتكره صدرالمتألهين على صعيد الفلسفة الاسلامية لاول مرة و اثيرحوله ملاحظات ومؤاخذات شأن كل نظر حديث، و هو من اهم الاصول عنده، و لايزال يحدث عنه بكثير من المناسبات.

۵ـ عدم انعزال الصور الادراكية عن كينونة ماهو كالمادة لها، فهى بمنزلة صورـ المادة الاولى التى ليست لها كينونة مغائرة لكينونة المادة الاولى، وهذا اصل هام عنده و قدانكره المشائون وغيرهم و شدد ابن سينا عليه النكير.

۶ـ ان الصور الادراكية ظهورات رابطية اضافية لذويها، فحصولها ظهور ذويها، اذن تكون هى مابه استهلاك ماهو كالمادة لها حسب متن الواقع وحاق خارج الاذهان من دون اية نسبية و اضافية فى ذلك، وهذا الاصل ممايصرعليه الفيلسوف الشيرازى ويرى أنه به يزول عار عظيم عن اهل التحقيق، كما يفسر به مرامهم. لكن الشأن فى اثباته اولا و اثبات انه هو مقصود اهل التحقيق من كلماتهم ثانياً، و ذلك كله صعب، بيد انه وجه اليه اعتراضات و اشكالات من قبل معارضى فلسفته.

۷ـ ان اختلاف الجهات و المقادير و الاشكال وسائر الخاصات الطارية الجسمانية لايختص بالحيثيات الانفعالية المادية، بل قد يحصل عن محض الجهات الفاعلية من غير شرطية حضور المادة الاولى.

۸ـ ان اكتمال القوى العلمية و العملية قد يبلغ الذروة حيث لايفوقه فائق ولا يسبقه سابق كما فى محمد وال محمد عليهم صلوات الله، وبلوغ القوى الى الذروة يعنى ان صاحبها قد انكشف له بقوله العلمية مالم يخطر على قلب احد من حقائق الملكوت، و قدر بحول الله وقوته على التصرف فى خارج جسده الشريف و الاتيان بالمعجزات و الكرامات، وتختلف مقدرات الانبياء والائمة باختلاف درجات قواهم ويختلفون من ذلك ومن مباداخرفى درجات الفضيلة، ولاافضل من محمد (ص) و ال محمد المعصومين عليهم صلوات الله.

۹ـ ان اختلاف نوع الانسان فى مراتب الكمال وفى الفضائل و الخصال يرجع

علمياً الى اختلاف افراده بالفصول الوجودية، وهذا الاصل احد مبتكراته فـي العلم الكلى، ويعتقد على اساسه ان افراد الانسان يشتركون فى البداية اشتراكاً نوعياً، لكنهم فى النهايات يختلفون بفصول لاحقة على الانسانية الجنسية المنحفظة.

١٠ـ ان الاستكمال ليس بزوال شيء وحدوث اخر، اى ليس الاستكمال بان يترك الشيء الواقع فى صراطه فعليته، بل بان يزداد الشيء فعلية وكمالا، وقد عبر عنه باللبس بعد اللبس، فانتقال الشيء الى المراتب العالية ليس بان يترك ماكان له من الكمال فى المرتبة الناقصة، وانما المتروك المهجور هى نقصانات لازمة لمراتب النزول الامكانى وشوائب الفتور الهيولانى. و قد تركت لوقوع قوة وشدة وكمال فى الوجود هى بعينها مصداق مقابلات النقصانات المهجورة طلباً للكمال وتقرباً الى ذى الجلال ومنبع المجد و الجمال.

١١ـ وقوع الحركة فى مقولة الجوهر. و هو ممالم نعهده قبل صدر المتألهين الشيرازى فى تاريخ الفلسفات، وان كان يصرهذا الحكيم المحقق على ان فى الاقدمين من الحكماء عدداً من القائلين بحركة الجوهر، لكن الناس لم يصلوا الـى مرامهم، اذ بنوا فى تعابيرهم على الرموز والايماآت.

وعندى ان اسناد القول بالحركة الجوهرية الى الاقدمين مشكل اذا اردنا الحفاظ على الاسلوب العلمى ولاحظنا مختصات نظرية حركة الجوهر واعتبرناها حين الاسناد، و ان لم يكن كلماتهم تأبى عن الحمل عليها.

١٢ـ ان للارواح كينونتين: الاولـى: الكينونة القبلية العقلية بحسب الـوعاء الجبروتى، الثانية: الكينونة الزمنية الحادثة بحسب الوعاء الاضافى التعلقى الاستكمالى، و هى فى هذا الوعاء جسمانية الحدوث و روحانية البقاء، و يختلف تقدمها و تأخرها من جهة اختلاف الاوعية، فهى متقدمة تقدماً ذاتياً من جهة الوعاء العقلى، و متأخـرة تأخراً زمنيا من جهة الوعاء التعلقى، وهكذا يختلف انحاء تقدمها وتأخرها فى كينونتها التعلقية، فتتأخر الارواح تأخـراً زمنياً عـن مبدئها القابلى المادى، و تتقدم عليه اخيراً تقدماً بالذات، و هذا مما يحتاج ادراكه الى تعميق النظر فى معرفة انحاء الكينونات و

مختصاتها.

۱۳ـ الانسان الكامل مظهر تام امكانی خلقی‌امری للاسماء الحسنی، فجاز علی اسس عقلية مذكورة فی موضعها ان ينسب الی الاسماء ما يلحقه من حيث هو انسان كامل تام فی المظهرية و استشهد لذلك بما ورد عن‌النبی و اوصيائه، منها مافی‌الكافی الشريف: من ان رضاهم عليهم‌السلام رضی‌الله و سخطهم سخط‌الله. وقد صح عن رسول‌الله (ص) ان فاطمة (ع) بضعة منی، من اذاها فقد اذانی ومن اذانی فقد اذی‌الله. و روی عن‌الامام الثالث حسين‌بن علی(ع): ان رضی‌الله رضانا اهل‌البيت، وهذا اصل قيم عنده، وقد رتب عليه عدداً من‌النتائج.

۱۴ـ ان ارتباط‌الحادث بالقديم يتحقق عن‌طريق الحركة الجوهرية التی‌تستند بثباتها وحيثية بقائها الی الثابت القديم، كما تصحح بسيلانها و تجددها و حدوثاتها الجوهرية جميع تجددات و تغيرات العالم الجسمانی، ای تكون هی ما به تخصصها و تصحح صدورها و دفع ما يستشكل من ظاهرة تخلفها الذی لااصلة له بجود المبدأ القديم، وانما وقع بدليل قصور الحوادث عن‌القدم و ابائها القابلی عن الديمومة.

۱۵ـ اصل البداء. و هو من اهم اصول الامامية و من انفس ما علمه الائمة عليهم‌السلام. و قد ورد عنهم عليهم‌السلام: ما عبدالله بشیء مثل البداء،، و هو احد مواثيق الانبياء. ولاتنافی‌بينه وبين‌ازلية علم‌الباری وثبات مشيته وعدم سنوح‌الحوادث عليه، والسر فی اهتمام الشرع بالبداء هو ان القدرة المطلقة الفائقة علی‌كل مايقع دون المرتبة الوجوبية لايتم معناها الا بالبداء اذ نفيه، يعنی عدم سلطة الباری علی تغيير فی النظام الجاری، وذلك يعنی محدودية قدرته جل عن‌الحد والعجز، و اذ ذلك لم يبق معنی لاسم‌الملك المعبر عن‌كون الباری فعالا لمايشاء.

ثم ان‌منشأ البداء مرتبة‌العلم المكنون الالهی المستأثر الخارج عن قانون‌المحو والاثبات، فلايلزم من البداء تغير فی‌الباری ولانقص فی علمه ولامشيته، وانما التغيرفی حيز الحوادث لاغير.

و نحن اذا رمنا تحقيق البداء علی صعيد فلسفی لم‌نقدر عليه الاحين نملك‌عدداً

من الاصول والقضايا له صلة مباشرة به وهى اسس معرفة الربوبية و قوانين المتافيزيقا وقواعد تجميعهما.

و لابد و ان نذكر بان مسألة البداء حديثة فى العلم ولم يكن للفلسفات السالفة بها عهد، و انما هى من جملة ما وصل البشرية من جهة الانبياء والائمة على جميعهم صلوات الله عليهم. هذا الى انها من اعصى مسائل العلم الكلى على العقل البشرى ومن اصعبها حلا و علاجا على قوانين العقل. و لذلك انكرها كثير من الناس ذهولا منهم عن ان نفى البداء يعنى نفى القدرة المطلقة الالهية و نفى سلطة البارى على سلاسل القضاء والقدر، و ظنا منهم انها تنافى مسألة ثبات المشية و عدم سنوح الاحوال المتغيرة على الذات الالهية.

١٦ــ اصل الحكمة: و عليه يقال: ان كل راجح فى العقل واجب فى العناية، و على هذا الاساس نستوجب بعث الرسل و جعل الائمة و اقامة الحجج و نستوجب العصمة فى الانبياء والاوصياء. و هذا الاصل اصل كثير من الاصول الفلسفية والدينية و به يفسر مشاكلها و مسائلها.

١٧ــ اصل العدل: وله تقريران: الاول: تقرير يوجبه بالاستقلال. الثانى: تقرير يوجبه على حساب اصل الحكمة، و هو ايضاً مبدأ كثير من الاصول والقضايا والعقائد الايمانية. و يعتبر احد الاصول الخمسة للديانة الاسلامية عند اتباع ائمة اهل البيت عليهم السلام.

المبحث الخامس
فى عدد اخر من الامور التى نضطر الى تقديمها قبل الكتاب

يتناول هذا المبحث عدداً اخر من امور يجب ذكرها وان كان باختصار اواشارة، و هى فوائد حول بحوث فى الرجال و الدراية و الاصول و العقائد، و لاتتم فائدة هذه المقدمة الابها، و اليك بيان ملخص عنها عن الترتيب التالى:

الفائدة الاولى:

بحث عن حجية خبرالواحد.

ينقسم الخبر ببعض وجوهه و اعتباراته الى المتواتر والواحد وبينهما اقسام قد تلحق باحدهما و قد لاتلحق، لكن خبرالواحد يشمل كل غير المتواتر بناء على تعريفه بمالم يبلغ حدالتواتر، ولانقصد الان هذا البحث.

اما المتواتر فامره واضح وحجيته بينة، اذهويعطى اليقين الموضوعى الـذى يكون حجة بذاته بالمعنى الذى اوضحناه فى موضعه خلافاً لاحتمالات اخـر فى تفسير ذاتية الحجية، ومهاكان من شيء فى تفسير ذاتية الحجية، فنفس الحجية ممالاخـلاف فيها، كمالاخلاف فى افادة المتواتر لليقين ـ الاعن التسمية كما حكى فى المعتبر ـ و ان اختلفوا فيما يعتبر فى التواتر و فى نحو افادته العلم، فذهب ابوهاشم وجماعة من ـ الفقهاء الى افادته الضرورية للعلم، وقال المفيد كما فى المعتبر: هو كسبى، ونسب المعتبر التوقف الى المرتضى والشيخ فى اخبار البلدان والوقائع، وحكى عنهما القول بالكسبية فى الاخبار الشرعية، واختار نفسه انه ضرورى. وللمعاصرين مسلك اخر فى تفسير اليقين الناتج عن التواتر ليس هنا موضعه.

و اما خبر الواحد فاختلف فيه اختلافـاً كثيراً منذ الاعصار الاولية للاسلام الى اليوم، واذا اردنا ان نصيب الحق فيه ولانضل فى تراكم الاختلافات فعلينا الانطلاق من اسس قطعية عامة الى اكتشاف الحقيقة من دون ركون الى ما لاقيمة له فى ميزان العلم، و لانحباس فى اطار ذهنى مريب، ومعلوم ان ذلك يتطلب بحثا عميقاً خائضاً فى لجج المسائل، اذن لايمكننا هنا من جهة اقتصارنا على حدود المقدمة محاولـة بحوث يقضى على حدودها وتجعلها كتابا برأسه من دون مناسبات موضوعية نجب الحفاظ عليها فى العلوم، فنختصر البحث ونوجز فى الكلام و قد نكتفى بالاشارة.

الاقوال و المذاهب فى حجية خبر الواحد

اختلف الباحثون اول اختلافهم فى ان خبرالواحد يفيد العلم ام لا. و اقوالهم

فيه كالتالى:

الاول: افادة العلم مطلقاً. قال ابوجعفر الطوسى فى العدة[1]: وحكى عن قوم من اهل الظاهر انه يوجب العلم مطلقاً، و ربما سموا ذلك علماً ظاهراً... الى اخره.

الثانى: افادة العلم الضرورى اذا قارنه سبب، حكاه الشيخ فى العدة[2].

الثالث: افادة العلم اذا احتف بعدة قرائن، قال به صاحب المعالم بل قدماء الاصحاب على بعض الملاحظات و انكره ابوجعفر الطوسى فى العدة و كأنه لم يجعل للخبر دخلا فى افادة العلم فى مورد احتفافه بالقرائن الموجبة للعلم، وبهذه الملاحظة يمكن نفى نسبة هذا القول الى القدماء.

الرابع: عدم افادة العلم مطلقاً، وهذا بظاهره غريب الا ان نفسره بما فسرنا به كلام صاحب العدة، اذن هو من قائلى هذا القول كما يظهر من العدة.

ثم لاخفاء فى ان القائلين بافادته العلم يرون حجيته من حيث حصول العلم به فلا خلاف فيهم من هذه الجهة، انما الخلاف بين الذين لايقولون بافادته العلم اويقولون بافادته العلم احياناً لامطلقاً، فاختلفوا الى اقوال فى حجية خبر الواحد من حيث عدم استلزامه العلم وبملاحظة عدم احتفافه بمايوجب العلم.

الاول: عدم الحجية بمعنى عدم جواز العمل به عقلا، اى ان العقل يمنع عن العمل به، و هذا قول ابن قبة من اصحابنا وجماعة من علماء الكلام.

الثانى: عدم الحجية بمعنى عدم جواز العمل به شرعاً، لان العبادة لم ترد به وان كان جائزاً فى العقل ورودها به، وهذا القول مشهور عن السيد المرتضى.

الثالث: التفصيل بين حكم الله وغيره، بمعنى انه يجوز العمل به فى غير احكام الله ولايجوز الافتاء او القضاء به فى نفس احكام الله، اختار هذا التفصيل المولى خليل القزوينى فى تعاليقه على عدة ابى جعفر الطوسى.

الرابع: حجيته بمعنى وجوب العمل به عقلا، حكى هذا المذهب عن القاضى

١ـ ١/ ٢٨٤.

٢ـ نفس المصدر.

احمدبن سريج الشافعی الفارسی الشیرازی المعروف بالباز الاشهب.

الخامس: حجيته بمعنى وجوب العمل به شرعاً من دون انيدل عليه العقل، قال الطوسی فی العدة: و هـو مذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين ممن خالفنا، ثم قال: ثـم اختلفوا فمنهم من قال: يجب العمل به ولم يراع فی ذلك عدداً، و منهم من راعی فی ذلك العدد وهو ان يكون رواته اكثر من واحد، و هذا المذهب هوالمحكی عن ابی علی الجبائی... الی اخره.

هذا تعداد الاقوال حول خبرالواحد و حجيته، ونفرغ الان الی بيان موجز عن اقوال اصحابنا الامامية حول حجيته بمايلی ذكره:

مذهب السيد المرتضی و موافقيه فی خبر الواحد

قد اشتهر عن السيد المرتضی نفی حجية خبر الواحـد من الناحية الشرعية، و ذهب اليه ابوالمكارم ابن زهرة فی الغنية و ابن ادريس فی السرائر، و هكذا القاضی و الطبرسی. و من الطريف جداً عند الباحثين فی زماننا ادعائهم الاجماع علی ذلك من قبل علماء المذهب، و مع هذا فقد انقطع قولهم عن الاخر، اذ صار اكثر من جاء بعد ابن ادريس لولا كلهم الی خلافه الا اذا جعلنا اصحابنا من الاخباريين فی صف النافين، و اما اصحابنا المجتهدون الاصوليون فلم نعرف منهـم الی الان موافقاً مشهوراً لقول المرتضی، بل ادعی المتأخرون اجماع الطائفة علی حجية اخبار الاحاد فی مقابل ادعاء المرتضی الاجماع منهم علی نفيها، والذی يلفت النظر من مذهب المرتضی انه مع نفيه حجية خبرالواحد يعمل بالاخبار المدونة فی الكتب الاصلية مع ان اكثرهـا احاد بنظر المتأخرين، و هذا عندهم تهافت فی النظر، و من المتهافت ايضاً فی ظاهر النظر ادعاء الاجماع من المرتضی علی عدم حجية اخبار الاحاد و ادعاء الشيخ الطوسی فی مقابله لاجماع الطائفة علی حجيتها، و قد عالج العلماء تهافت الاجماعين وتهافت نظر المرتضی وعمله بالاحاد بوجوه مختلفة نبحثها هنا بايجاز.

علاج التهافت فی نظریة السید المرتضی حول حجیةالاحاد

و نذکر هنا عدداً من وجـوه دفع التهافت علی الصعیدین، ای صعید نظـریة السید نفسه و صعید الاجماع المدعی من قبل الشیخ وهی کالتالی:

احدها: ان یکون مراد السید المرتضی من خبر الواحد المنفی حجیته هـو ما یرویه العامة وعلی ذلك یدعـی الاجماع، و علیهذا یندفع التهافت علی الصعیدین، اذ السید لایعمل بروایات العامة والشیخ ایضاً لـم یدع الاجماع علی العمل بها، بل علی العمل بروایات الخاصة کما فی العدة[1].

ثانیها: ان یکون مراده من خبر الواحد ما یقابل المأخـوذ من ثقات اصحابنا، المحفوظ فی‌الاصول المعمول بها عند خواص الطائفة المحقة، و حینئذ یتقارب مـع تلمیذه الشیخ فی‌الحکایة عن‌الاجماع.

ثالثها: ان یکون مراد الشیخ من خبر الـواحد المجمع علی حجیته ذاك الخبر المحفوف بالقرائن المفیدة للعلم، و یکون مراد السید من خبر الـواحد ذاك المجرد عن تلك القرائن، و اما عمل السید باخبار الکتب الاصلیة فلانها عنده امـا متواترة او محفوفة بما یفیدالعلم.

رابعها: ان یکون مراد السید من‌العلم الذی ادعاه فی صحة الاخبار هـو مجرد الاطمینان و یکون مراده من‌القرائن التی ادعی احتفاف اکثر الاخبار بها هی الامـور الموجبة للوثوق بالراوی او بالروایة بمعنی سکون النفس بهما، واما مراد الشیخ من القرائن التی قال بتجرد هذه‌الاخبار عنها اکثریا فهی موافقة الکتاب والسنة والاجماع والعقل، اذن لاتهافت بین الادعائین ولابین کلام السید و عمله باخبار الطائفة و هـذا الوجه مختار لشیخنا الانصاری اعلی‌الله مقامه. لکن یـرده صریح او ظاهر ما نقله ابن ادریس عن‌السید فی مقدمة السرائر. قال (کما نقله السرائر): اعلم انه لابد فی‌الاحکام الشرعیة من طـریق یوصل الی العلم بها، ثم قال بعد ذلك بیسیر: و لذلك ابطلنا فـی الشریعة العمل باخبار الاحاد، لانها لاتوجب علماً ولا عملا و اوجبنا ان یکـون العلم

١- ٣٣٧/١.

تابعاً للعلم الى اخر كلامه المؤيد لاوله بقوة و ايضاح، فراجع. هذا كلامه، و قد اول من قبل بعض المحققين الى معنى يناسب الاطمينان و العلم العادى ولا يهافت احتمالا ضعيفاً مطموساً للخلاف.

الفائدة الثانية
فى اختلاف معنى الحجية عند بعض القدماء

ان الحجية عند بعض قدمائنا على ماحصلت عليه حتى الان على معنيين: احدهما: وجوب العمل وعدم الرخصة فـى مخالفة ما اتصف بالحجية، و الحجة بهذا المعنى سند للافتاءِ و القضاءِ بـلاخلاف، فانهما مشروطان بالعلم، ولاشبهة ان وجـوب العمل لاينبثق الا من العلم، سواء كان علماً بالواقع اوعلماً بالدليل الموجب للعمل.

ثانيهما: جواز العمل، و هو قد يستعمل فى مقابل حظر العمل و عدم جوازه، و حينئذ لاينافى وجوب العمل، وقديستعمل فى مقابل وجوب العمل كما فى عدة الاصول لشيخنا الطوسى، وحينئذ يرادمنه اما التخيير وعدم تعين العمل، سواء كان مع الافتاء بمضمونه الحجة ام لا. واما مجرد جواز العمل بالحجة من غير صحة الافتاء بمضمونه و لا القضاءِ به، و اما جواز العمل بها لولم يمنع عنه مانع.

و الحجية بهذا المعنى الاخير (وهومجرد جواز العمل) تساوق الحجيةاللازمة التى اوضحنانا سابقاً بعض الايضاح، وعليهذا يتبين ان خبرالـواحد ليس مطلقاً من ـ الحجج المتعدية، بـل يختلف فى ذلك حسب اختلاف الاراء والاقسام و الموارد، و ليس الامر على مايترائى من وحدة معنى الحجية وعدم اختلاف احكامها و اثارها.

وعندى ان هـذا الامر الذى كان عليه عدد من قدمائنا مـن تعدد معنى الحجة و اختلاف احكامها وموار دها (على مايصرح به الشيخ الطوسى فى العدة ويستظهر من سائر كتبه، ومن شيخنا الكلينى فى مقدمة الكافى) لمن اهم الامور فى باب الاخبار خصوصاً وفى باب الحجية عموماً.

الفائدة الثالثة

فی اختلاف المشایخ الثلاثة طریقة فی ذکر الاسانید:

وهنا نذکر طریقة کل منهم فی ذلك علی الترتیب التالی:

الف ـ طریقة ابو جعفر الکلینی: ان طریقته فی جامع الکافی هی ذکر اسناد الحدیث بتمامه او الاحالة فی اوله علی الاسناد السابق القریب، والغفلة عن اعتبار طریقته اوجب توهم الانقطاع فی جملة من اسانید الکافی سیما فی عدد مما رواه الشیخ الطوسی عن الکافی. اذ الشیخ ربما یورد اسناد الکافی بصورته المنقطعة فی الظاهر من دون ذکر للواسطة المتروکة ویصله بطریقه عن الکلینی، فیصیر الاسناد فی روایة الشیخ منقطعاً فی الظاهر مع انه لا انقطاع فی البین، وکما قد یکثر الغلط فی الاسانید باسقاط بعض الوسائط فقد یکثر بزیادة بعض الرجال فیها علی وجه تزداد به طبقات الروایة، مع ان ذلك البعض مقرون حقیقة بالراوی السابق معطوف علیه بالواو الذی حذف غلطاً و جییء مکانه بحرف «عن» المفید لعدم التقارن.

ب ـ طریقة الصدوق: و هی ترك اکثر السند و ذکر الطرق المتروکة فی اخر الکتاب مفصلة.

د ـ طریقة ابی جعفر الطوسی: انه یذکر تمام الاسناد تارة ویترك اکثره اخری، و ربما ترك الاقل و ابقی الاکثر ویسمی فی علم الدرایة ترك اوائل الاسانید تعلیقا. و ذکر فی اخر التهذیب فی اول مشیخته: انه اقتصر من ایراد الخبر بذکر المصنف الذی اخذ الخبر من کتابه او صاحب الاصل الذی اخذ الحدیث من اصله. ویعنی ان کل حدیث ترك اول اسناده ابتدأ فی بقیته باسم الرجل الذی اخذ الحدیث من کتابه او صاحب الاصل الذی اخذ الحدیث من اصله، ثم ذکر فی اخر التهذیب فی کتاب المشیخة طرقه التی توصل بها الی روایة تلك الاصول والمصنفات لیخرج الاخبار بذلك عن حد المراسیل و تلحق بالمسندات، و ان کان لاحاجة الی ذلك فیما کان الاصل او الکتاب معروفاً متواتراً او معلوم النسبة، کما لیس لنا الان حاجة الی ذکر اسنادنا الی الکافی والتهذیب والفقیه والاستبصار، فانها متواترة لاریب فی نسبتها الی المشایخ الثلاثة،

نعم! یذکر الاسناد حفاظاً علی تسجیل الاتصال التاریخی فی سلاسل احادیثنا المرویة عن الحجج المعصومین علیهم السلام. و تیمناً بذکر اسماء حملة الحدیث وتعریفاً بهم وشکراً لمساعیهم فی نشر الحدیث وحفظه.

الفائدة الرابعة

فی تشخیص العدات المذکورة فی الکافی، وکذا تشخیص غیر واحد المذکور فیه

قدمضی سابقاً تعریف لعدات الکافی و نزید هنا علیه تتمیماً للفائدة فنقول: انه قدیقال ان محمدبن یحیی موجود فی جمیع عدات الکافی، و بهذا یکون کل عدة من العدات ثقة معتمداً لاشتمالها علی الثقة.

قال المحقق البصیر حسن بن الشهید الثانی فی فوائدکتابه منتقی الجمان، المذکورة فی مقدمته: و یستفاد من کلامه (الکلینی) فی الکافی ان محمدبن یحیی احد العدة وهو کاف فی المطلوب، و قد اتفق هذا البیان فی اول حدیث ذکره فی الکتاب، و ظاهره انه احال الباقی علیه، و مقتضی ذلک عدم الفرق بین کون روایة العدة عن احمدبن محمدبن عیسی و احمدبن محمدبن خالد، وان کان البیان انما وقع فی محل الروایة عن ابن عیسی، فانه روی عن العدة عن ابن خالد بعدالبیان بجملة یسیرة، ویبعد مع ذلک کونها مختلفة بحیث لایکون محمدبن یحیی فی العدة عن ابن خالد، ولایتعرض مع ذلک للبیان فی اول روایته عنه کما بین فی اول روایته عن ابن عیسی. انتهی. وهذا استخراج حسن لوتم.

ثم قد ورد فی اسانید الکافی وغیره: الحسن بن محمدبن سماعة عن غیر واحد عن ابان، و قد صرح فی عدد من الاسانید باسماء المقصودین بغیر واحد، و هم جعفربن محمدبن سماعة والمیثمی والحسن بن حماد کما فی التهذیب فی باب الغرر والمجازفة و غیره.

الفائدة الخامسة

قد یروی قدمائنا عن جماعة من مشایخهم ولیس لهم ذکر فی کتب الرجال، و

ان ذكروا فلم يرد فيهم توثيق، فاختلف الكلام فی الحاقهم بالمجهولين او الضعفاء او المهملين او الحاقهم بالمعلومين والثقات. اختار عدد من المحققين المعاصرين الحاقهم بالمجهولين والضعفاء او المهملين تمسكاً بعدم ذكرهم او عدم ورود توثيق فيهم.

و بالامكان ان نقول: ان نقل قدمائنا عنهم يفيد لهم نوعاً من الذكر و ليس هو باقل من ذكرهم فی كتب الرجال، كما ان اكثار مثل الكلينی والصدوق والمفيد و الطوسی للرواية عن جماعة من مشايخهم والاعتناء بشأنهم فی الكتب الموضوعة لنقل ما وصل اليهم عن ثقات الاصحاب، وعدم جرح منهم او من غيرهم فی تلك الجماعة يكفی فی توثيقهم او عدم طعن فی حديثهم على الاقل، و نقل صاحب منتقى الجمان فی فوائده كلاماً عن الكشی فی شأن محمدبن سنان، يشير الى انه معتمد بدليل رواية الاجلاء عنه.

بل نقول: ان رواية اجلاء الاصحاب عن رجل و اكثارهم فی ذلك وعدم طعن فيهم، احد قرائن التوثيق. ولی كلام اخر (على ما تبنيته فی الرواية عن الاصول والمصنفات) حول جماعة من المشايخ الذين لم يذكروا او لم يوثقوا، لكن تركناه الى موضع انسب. ومن جملة هؤلاء المشايخ الذين لم يذكروا فی كتب الرجال اوذكروا ولم يوثقوا، ابی الحسين ابن ابی جيد و احمدبن محمدبن الحسن الوليد و احمدبن محمدبن يحيى العطار و محمدبن ماجيلويه و محمدبن علی بن الحسين بن موسى بن بابويه القمی صدوق الطائفة.

الفائدة السادسة

فی اشارة الى طريق معرفة الرواة بخصوصياتها وتمييزها من بين المشتركات

و لنقدم قبل ذلك مقدمة هی: ان مصنفی الكتب الحديثية القدماء كانوا يوردون فيها اخباراً مختلفة بطريق واحد مذكور مفصلا فی اول حديث تناولوه. ثم يجملون فی البقية اعتماداً على التفصيل الاول، و لما حولت الاخبار الى كتب اخر، يخالف ترتيبها ترتيب الكتاب الاول المأخوذة هی منه، تقطعت حسب اختلاف مضامينها و تفرقت

على الابــواب والمسائل حسب تــرتيب الكتب الاخيرة، فزال بذلك ارتباط الاخبار الذى جاز بملاحظته اطلاق الاسماء، و انقطعت عن التفصيل الاول الذى ساغ باعتباره الاجمال و عدم التصريح بخصوصيات رواتهــا، وكان الصواب للناقلين (بعد حصول تقطع الاخبار و تفرقها) مــراعاة التفصيل و ذكــر الخصــوصيات المانعة عن الابهام والاشتراك.

وبعد هذه المقدمة نــورد طرق تمييز المشتركات و التعرف على خصوصيات الاسماء حتى يتميز الثقة عن غيره، وتلك الطرق تذكر اختصاراً و اشارة كمايلى:

احدها: تتبع الاسانيد فى مختلف الابواب، فانها لامحالة توجد مفصلة بالصورة التى كانت فى الكتاب الاول المأخوذ منه، وهذا الطريق محتاج الى ممارسة تامة تكشف عن اتحاد كثير من الاسانيد فى الاصل، وتثبت ان التعدد طارعليها.

ثانيها: مراجعة الكتب الرجالية المشتملة على ذكر الطرق كالفهرست وكتاب النجاشى و مشيخات الفقيه والتهذيب.

ثالثها: معرفة طبقات الرواة، اذبها يتميز الرجال المختلفين فى الطبقة، فيعلم ان الراوى المشترك مع غيره اسماً من هو. وهذه المعرفة علم نافع لابد من الحفاظ عليه.

رابعها: تتبع قرائن الراوى والمروى عنه بان تفحص عن الراوى الذى يروى عن ذلك الرجل المشترك مع غيره اسماً او المشار اليه بالضمير، ثم تفحص عن الذى يروى ذلك الرجل المشترك او المشار اليه عنه، فاذا حصلت على ذلك فقد اشرفت على معرفة المجهول اسمه سيما اذا كانت قرينة الرواية دائمية.

فاذا رأيت اسماء كحماد و العباس و العلاء ومحمد و ابن مسكان و ابن سنان و اسماعيل بن عبدالــرحمن و اسماعيل بن محمد و احمد بن محمد بن عيسى و احمد بن محمد... وغير هؤلاءِ من الرواة قدرت بالطرق المذكورة على تمييزها عن سائر الاسماء المشاركة معها و تعيين المسمين بها بالدقة حسب اختلاف الموارد و اختلاف قوة ـ القرائن، فتعرف بهذه الطريقة ان هؤلاءِ المذكورين مثلا هم: حماد بن عيسى والعباس بن معروف والعلاء بن رزين و محمد بن مسلم و عبدالله بن مسكان و عبدالله بــن سنان

و اسماعيل‌بن عبدالـرحمن الجعفی الثقة و اسماعیل‌بـن محمد الحمیری و احمدبن محمدبن عیسی الاشعری ابوجعفر القمی و احمدبن محمدبن یحیی العطار.

قال حسن‌بن‌شهید الثانی فی ذیل الفائدة السادسة من‌فوائد مقدمة منتقی‌الجمان: و من عجیب ما رأیته فـی هذا الباب ان الشیخ ـ رحمه‌الله ـ اورد فـی کتاب الحج من‌التهذیب احادیث صورة اسنادها هکذا: موسی‌بن القاسم عـن علی عنهما عن ابن مسکان، و لیس بالقرب‌منها مایصلح ارجاع الضمیر المثنی‌الیه، وانما اورد فی‌مواضع بعیدة اخباراً طریقها هذا: موسی‌بن‌القاسم عن‌علی‌بن‌الحسن الجرمی عن‌محمدبن ابی حمزة ودرست‌عن‌عبدالله‌بن مسکان، ولاشك ان‌الضمیر المذکورعائد الی‌بن‌ابی‌حمزة و درست، و ان‌المراد بعلی: هذا الرجل الذی یروی عنهما هوالطاطری؛ فانظر الـی ای مرتبة انتهی‌الحال فی‌البعد عن موضع التفصیل. انتهی.

وحکی عن‌العلامة فی‌الخلاصة: ان الشیخ وغیره ذکروا فی کثیرمـن‌الاخبار: سعدبن عبدالله عن ابی‌جعفر، و ان المراد بابی‌جعفر هذا: احمدبن محمدبن عیسی، و انه یرد ایضاً فی‌بعض الاخبار: الحسن‌بن محبوب عن ابی‌القاسم، والمراد به‌معاویة‌بن عمار. انتهی.

الفائدة السابعة:

فی‌اختلاف مذهب القدماء فی‌صحیح‌الحدیث وغیره عن مذهب‌المتأخرین

مذهب القدماء فی تقسیم‌الحدیث الی الصحیح و الضعیف

ان‌الصحیح‌فی‌نظرهم(حسبما وصل الینامن اقوال‌الکلینی والصدوق والطوسی والمفید والمرتضی‌وغیرهم) هوماصح‌وعلم‌من‌الاحادیث‌اتصاله بالمعصوم علیه‌السلام، اما لتواتره او لقرائن اوجبت العلم باتصاله بالمعصوم، سواء کان ذلك‌الحدیث‌مسنداً اومرسلابظاهره، وسواءکان رواته عدولا اولم‌یکن. اذالاعتمادکله عندهم علی‌مبررات نسبة الحدیث الی‌المعصوم وهی‌المسماة بالقرائن‌الموجبة‌للعلم، وهذا لایعنی‌ان‌لادخل للاسناد و العدالة و الضبط فی‌صحة الحدیث، بل‌یعنی ان صحة‌الحدیث لایشترط فیها

هذه‌الامور، و ان کان لها دخل فی‌الصحة من باب‌القرینیة. فهی عندهم قرائن قدتجوز العمل‌بحدیث احتف بها اذالم یعارضه ما هواقوی منه بالقرائن و المرجحات على ما نذکرها.

واما الضعیف فهوبخلاف الصحیح وهومالم یتواتر ولم‌یعلم اتصاله‌بالمعصوم (ع) و ان کان مسنداً مرویاً عن‌الثقات‌الامامیین. و اختلف عدد من قدمائنا فی‌الضعیف المروی عن‌الثقات، الموجود فی‌الکتب الاصلیة، فذهب علم‌الهدی (على مایظهرمنه) الى عدم جواز العمل به وتبعه ابن ادریس من‌المتأخرین، و ذهب ابـوجعفرالطوسی الى‌جواز العمل به (على شروط ذکرها فی‌عدة الاصول فی‌بحث اخبار الاحاد).

وعلى‌ضوء اختلافهم فی‌الضعیف بالمعنی‌المذکورینقسم الضعیف‌على‌اصطلاح القدماءِ الى قسمین: احدهما: حجة یجوز العمل به‌مشروطاً. ثانیهما: ما لیس‌بحجة و لایجوزالعمل به. ومن هذا القسم‌ما لم یوجد فی کتبنا و ان رواه ثقات اصحابنا، لکن قد یظهر من بعض‌القدماءِ جواز العمل بمارواه اصحابنا الثقات وان‌لم یوجد فی کتبنا، والظاهر انه انما عمل بمثل ذلک‌الحدیث اعتماداً على قرائن موجبة للعلم، اذن یخرج الحدیث المذکور عن عنوان خبرالواحد العاری عن‌القرائن.

تفسیر عن مذهب القدماء فی‌الصحیح

و نحن اذ استعرضنا مـذهبهم فـی صحیح الخبر و ضعیفه فقد اوجبنا علینا ان نکشف عما یبررون به مذهبهم ، هـذا الذی یستبعده المتأخـرون لما ألفوه من معنی للصحیح یخالف صحیح القدماء و عدوا بذلک کثیراً من الصحاح عندهم مـن جملة الضعاف. ولنقدم تمهیداً یکشف عـن ارضیة برزت للقدمـاء اتخاذ ذلک المـذهب، و هو هذا:

تمهید لمذهبهم فی الصحیح

قد مضی ذکـر عن تألیفات الشیعة وکتبهم و اصـولهم منذ عهد امیرالمؤمنین

صلوات‌الله عليه الى عصر ابی‌محمد العسكرى عليه‌السلام، و الان نكلم عن صفة عدد غفير منها حتى يتضح موقف القدماء من الاخبار.

فاعلم انه صارت عدة كثيرة من تلك الكتب والاصول معتمداً عليها للشيعة فـى عصرالائمة عليهم‌السلام واشتهرت بينهم بذلك و تواترت لديهم عـن مصنفيها. وكان منها ما سمع احاديثه من‌الائمة (ع) و منها ما روى بواسطة واحدة او اكثر عنهم(ع)، ومنها ما عرض عليهم (ع) فصححوه و صدقوه(ع) و بالسماع عن‌الائمة(ع) او بالرواية القطعية عنهم (ع) او بالعرض عليهم(ع) صارت تلك‌الكتب معتمداً عليها بين‌الامامية، هذا اضافة الى شهادة اصحاب الأئمة(ع) المتصلين بهم و اجلاءِ الطائفة على‌صحتها و اعتبارها و الى عمل الطائفة بها و ارجاع الائمة (ع) اليها او الى مصنفيها.

و على هذا المنوال دام السماع والـرواية والعرض للكتب و عمل الامامية بها خلفاً عن‌سلف الى ابتداء دورالغيبة لحجةالعصر(ع) بعدالامام ابی‌محمدالعسكرى(ع). وحينما ابتلى الشيعة بل‌جميع اهل الاسلام وسائرالناس بغيبة الحجة المعصوم (عج)، كان لدى علمائنا و مصنفينا عدد هائل من‌المصنفات و الاصول المعتبرة المتواترة عن مصنفيها اوالمشهورة عنهم الى‌حد الوثوق النوعى‌والاطمينان الموضوعى، كمايكون الكافى و الفقيه و التهذيب و الاستبصار متواترة لدينا عن مصنفيها. و كان للعلماء و المحدثين (اضافة الى‌تواترها او اشتهارها) طرق كثيرة الى اصحابها، لكن لـم تكن بحيث يتوقف روايتهم عـن‌المصنفات على‌تلك‌الطرق، و انمـا احتفظوا بها تسجيلا لاتصال سلاسل الـرواة و المحدثين الى اصحاب المصنفات المبدئية ثم الـى الائمة الطاهرين (ع) و رسول‌الله صلى‌الله عليه‌واله، لكن هذا لايعنى انهم لم يكونوا يعملوا بما لم يعلم اتصاله بالمعصوم (ع) عن طريق التواتر او القرائن العلمية، بل‌يستفاد من تتبع كتب‌المتقدمين، اعتماد القدماء على‌الاحادالمروية عن‌ثقات الاصحاب اوعدولهم كما يصرح به‌شيخنا الطوسى فى‌عدته، و من هنا كانوا يعدلون اويوثقون عدداً من‌ الرواة ويجرحون اويذمون عدداً اخر منهم، لكن‌المرتضى يرد على هذا المدعى فيما يظهر من كلامه هذه هـى‌الارضية التى كان علماء الامـامية يعيشها حين استتار الحجة

المعصوم و ابتداء الغيبة الصغرى، ودامت الارضيةحتى اوائل الغيبة الكبرى. هذا الى انهلم تنقطع الشيعة عن النص طول الغيبة الصغرى انقطاعاً تاماً، بل كان لهم بعض الاتصال بالنص عن طريق السفراء المحمودين.

الى هنا تم ما قصد من التمهيد. اذن نأخذ فى تبرير طريقتهم فى تصحيح الاخبار فنقول: نحن اذ ندبر فيما كان العلماء عليه ذلك الوقت. من القرب بعصر النص ووجود الكتب المبدئية عندهم و توفر القرائن لديهم على صحة الاخبار و اتصالهم عن طريق النواب والوكلاء بالحجة صلوات الله عليه، نجد ما يبرر لهم اتخاذ طريقهم المذكور فى تصحيح الاحاديث او تضعيفها. وعلى هذا الاساس صرح ابوجعفر الكلينى والصدوق والشيخ الطوسى بصحة كتبهم و بكونها مأخوذة من المصنفات الاصلية لاصحاب الائمة (ع) و ان اختلف هؤلاء المشايخ و سائر القدماء فى وجه الصحة، اذ يظهر من شيخ الطائفة فى العدة ان اعتقاده بصحة الكتب المذكورة مركز على ثلاث قواعد: الاولى: تواتر عدد من احاديثها، وهى عنده قليلة على مايقوله فى العدة. الثانية: احتفاف عدد منها بالقرائن المفيدة للعلم بصحة مضمونها، ويدل كلامه فى مقدمة التهذيب ان اكثر احاديث التهذيب مقرونة بقرائن الصحة، وهذا يخالف رأيه فى العدة ظاهراً. هذا الى تصريح الشيخ فى اول التهذيب بان اخبار الاحاد لاتوجب علماً ولاعملا. الثالثة: ورود احاديثها عن قبل ثقات اصحابنا الاماميين او سائر الرواة المتحرزين عن الكذب غير المطعونين فى الرواية، و اكثر احاديث الكتب المذكورة على هذه الصفة عنده، اى تكون احاد مروية عن الثقات على مايدل عليه كلامه فى العدة، واما كلامه فى التهذيب فيدل على خلافه كمامر. و للكلام هنا مجال لانخوضه الان.

و نجد علم الهدى يذهب الى خلاف رأى تلميذه الشيخ، فان الظاهر من رأيه انه يرى صحة اخبار الطائفة مركزة على قاعدتين فحسب: الاولى: التواتر. الثانية: الاحتفاف بالقرائن الموجبة للعلم. وكان عمله بها على هاتين القاعدتين ولم يكن يرى للاحاد قيمة بحساب الشرع وان وجدت فى مصنفات الطائفة، فهو على طرف النقيض من رأى ابى جعفر الطوسى. و تحقيق احد هذين القول يتطلب بسطاً نتركه الى محله،

اذ لسنا هنا بصدد تقييم الاراء و نقدها.

و لتتميم البحث نشير الى عدداً من القرائن والمبررات التى حصلنا عليها، و ان لم يكن بامكاننا الان تحقيق بعضها، و هناك قرائن كانت عندالقدماء و زالت الان او خفيت فلم نحصل عليها، وها هى القرائن التى حصلنا عليها تذكر على النحو التالى:

عدد من القرائن الدالة على صحة الخبر

احدها: موافقة الكتاب.

ثانيها: موافقة السنة القطعية عن النبى (ص) و اوصيائه (ع).

ثالثها: موافقة العقل العام بماله من الاصول العامة الارتكازية نظرية كانت او عملية.

رابعها: موافقته لمعطيات العلم اليقينية.

خامسها: مخالفته لاراء المذاهب المناوئة لمذهب الائمة (ع).

سادسها: تكرره فى الاصول والمصنفات المعتبرة.

سابعها: شهرته بين اصحاب الائمة (ع) والقدماء المقاربين لعصرهم.

ثامنها: كونه مجمعاً عليه عندالاصحاب او عند المسلمين اجمع.

تاسعها: كون رواته عدولا اماميين او ثقاتاً على الاول.

عاشرها: اعدلية او اوثقية رواته.

حادى عشرها: كونه مسنداً غير مقطوع، او مرسلا عمن لايرسل الا عن ثقة و علمنا ذلك منه.

ثانى عشرها: عدم معارضتها بحديث اخر مثله او اقوى منه او اضعف، فانذلك يدل على اجماع الاصحاب على نقله.

ثالث عشرها: قلة وسائط الرواية.

رابع عشرها: عدم احتمال تعمد الكذب من الرواة على الله و حججه (ع) من الناحية العقلائية، و هذا عندى امر قيم، و كان احد القرائن عند القدماءِ على اتصال

الخبر بالمعصوم (ع) بل یکفی وحده لاعطاء العلم العادی بصدق الخبر. و متقدموا الاصحاب کان یمکنهم العلم بصدق الخبر عن طریق هذه القرینة لقربهم بالرواة و اصحاب الاصول والمصنفات، فلعلهم اعتمدوا فی عدد من الاخبار علیها وحدها او مع سائر القرائن.

خامس عشرها: وجوده علی الاقل فی کتاب من کتب الاصول المجمع علیها او فی کتاب احد الثقات اووجوده فی الکتب الاربعة وما یقاربها فی الصحة والاتفاق علیها.

سادس عشرها: کونه منقولا من کتاب احد من اصحاب الاجماع اوکون بعض رواته من اصحاب الاجماع وصح ذلك عنه.

سابع عشرها: کونه من روایات بعض الجماعة، الذین وثقهم الائمة علیهم السلام.

ثامن عشرها: عدم احتماله للتقیة.

تاسع عشرها: موافقته لاحد الاصول والقواعد الشرعیة وعدم مخالفته للملاکات المعتبرة من الدین.

العشرین: ان یکون الراوی غیر متهم فی الخبر، ومن هـذا الباب روایة العامة عن رسول الله(ص) نصوصاً تدل علی امامة الائمة الاثنی عشر وفضلهم، وهکذا روایتهم معجزات الائمة و اثارهم الباهرة.

ایضاح حول القرائن

القرائن والمبررات علی طائفتین: احدیهما: قرائن تدل علی صحة مضمون الخبر من غیر دلالة علی صدوره عن المعصوم، منها موافقة الکتاب، منها موافقة السنة، منها مخالفة العامة، منها موافقة العقل ومنها غیر هذه مما ذکرتها ومما لم اذکره.

ثانیتهما: قرائن یستدل بها علی ورود الخبر عن المعصوم علیه السلام، کعدالة الراوی او صدقه، وکوجود الخبر فی المصنفات المعتبرة او تکرره فیها، او صحته عن اصحاب الاجماع و کقلة الوسائط.

و لابدوان نؤکد علی قیمة معرفة القرائن بوصفها مبررات للوثوق و الاطمینان

او العلم فی باب الاخبار. اذن یلزم البسط فی بحثها و مدی دلالاتها و صلة بعضها ببعض فی فرصة اوسع، و من الله التوفیق وعلیه التکلان.

مذهب المتأخرین فی الصحیح و غیره

ذهب المتأخرون الی تقسیم الحدیث الی اربعة انواع: هی الصحیح والموثق والحسن والضعیف، و من المظنون ان هذا التقسیم او نظیره کان مألوفاً للقدماء و ان لم یکونوا یتخذوه فی اکثر الاحیان طریقة لهم فی الاعتماد علی الاخبار الا ان نعتبر ما یستظهر او یظهر من عدة الاصول للشیخ. فانه یعطی ان تقسیم الاخبار بملاحظة صفة الراوی کان طریقاً اخر لهم فی استخراج الصحیح یتلو طریق التواتر والمعلومیة بالقرائن. فلم یهمل القدماء طریق التقسیم بل اتخذوه طریقاً عند اعواز الطریق الاول، وعلیهذا فلیس المتأخرون مبتدعین فی هذا التقسیم، فلم یحدثوا شیئاً یستحق ان تثار الضجة من اجله، و انما جروا علی سنة القدماء فی شأن تمحیص الرواة و عملوا بالادلة القائمة عندهم علی حجیة اخبار الثقات او العدول، غیر انهم عدلوا عن الطریق الاول، اذ حسبوا عدم امکان اتخاذه من الناحیة العملیة.

هذا و لکن لم یکن تنویع الاخبار الی الاربعة بمایختص کل نوع منها ما نعهده من القدماء، بل هو شیء عمله المتأخرون و فی مقدمهم سیدبن طاووس، اذکان هو اول من ابتکر التنویع المذکور بمختصاته، ثم تبعه تلمیذه العلامة وجری العلماء بعده مجراه الا الاخباریین من علمائنا.

ایضاح حول طریق المتأخرین فی الاخبار

قد اضطرب کلام عدد منهم فی تعریف اقسام الخبر الاربعة. الا انه استقر رأیهم علی تعریف اورده الشهید الثانی فی درایته مع اختلاف فی التفاضل بین الحسن والموثق کما نذکره، وهذا ما اورده الشهید الثانی فی الدرایة:

١ـ الصحیح: وهو ما اتصل سنده الی المعصوم (ع) بنقل العدل الامامی عن

مثله فی جميع الطبقات حيث تكون متعددة (و ان اعتراه شذوذ).

۲ـ الحسن. و هو ما اتصل سنده كذلك، ای الی المعصوم بامامی ممدوح من غير نص علی عدالته، مع ذلك فی جميع مراتبه او تحقق ذلك فی بعضها، بان كان فيهم واحد امامی ممدوح غير موثق، مع كون الباقی من الطريق من رجال الصحيح، فيوصف الطريق بالحسن لاجل ذلك الواحد.

۳ـ الموثق: و هو ما دخل فی طـريقه من نص الاصحاب علی توثيقه مـع فساد عقيدته، و لم يشتمل باقی الطريق علی ضعف (والالكان الطريق ضعيفاً، فانه يتبع الاخس علی مانوضحه).

۴ـ الضعيف: وهومالايجتمع فيه شروط احد الثلاثة المتقدمة بان يشتمل طريقه علی مجروح بالفسق ونحوه اومجهول الحال او مادون ذلك كالوضاع.

ايضاح حول قاعدة التنويع

ان توصيف طريق الرواية و سنده باحد الاوصاف المذكورة مركز علی قاعدة تبعية الطريق للاخس. بمعنی ان الطريق يوصف باحد تلك الاوصاف بملاحظة اخس رواته و ان كان واحداً، و لايوصف بوصف الصحة من بينها الا بعد خلوه تماماً عـن راو غير العدل الامامی. اذلوكان فيه راو واحد غير العدل الامامی لاتصف الطريق بملاحظة ذلك الراوی باحد اوصاف مادون الصحة. فعلی قاعدة تبعية الطريق للاخس يجب خلو الطريق عن كل اخس حتی يصح وصفه بالصحة.

فالصحيح هو الطريق الاعلی ويتلوه الحسن عندالشهيدالثانی، و هوماكان احد رواته علی الاقل ممدوحاً امامياً مع كون سائر رواته من رجال الصحيح. اذلولم يكن كذلك، بل كان واحد من سائر رواته عدلا غير امامی مثلا، كان الطريق موثقاً لاحسناً. اذ الطريـق يتبع اخس رواته، والمفروض ان الموثق اخس مـن الحسن. اذن يكون الموثق ماكان احد رواته علی الاقل عدلا غير امامی و كان باقی رجاله من رجال الصحيح اورجال الحسن. واما الضعيف فهوماكان احد رجاله ضعيفاً علی الاقل لاعدلا امامياً ولا

عدلاغير امامى ولا ممدوحاً امامياً.

هذا الا ان المشهوراخسية الحسن مـن الموثق، اذن ينقلب الاتصاف فى محل البحث، اذيتصف الخبر بالحسن حينئذ لـو كان فى طريقه حسن و ان كان باقى رواته ثقاتاً او صحاحاً لقاعدة تبعية الخبر لاخس صفاته وعليه، فلابد و ان يضاف الى تعريف الموثق عدم اشتمال طريقه على راو حسن، وللبحث ذيل طويل ندعه الى موضعه.

المختار فى مذهب التصحيح

ان ما اذهب اليه هو اختيارمذهب قدماء الاصحاب فى طريق تصحيح الاخبار و تضعيفها، وعند عدم الحصول عليه ننتقل الى مذهب المتأخرين مع الحفاظ على الطريق القدمائى مهما امكن. فطريق القدماء هو الطريق الاول عندنا. و اما طريق المتأخـرين فطريق ثان لانسلكه الا عند عـدم امكان الطـريق الاول، و اذا سلكناه لم نسلكه مطلقاً بل نحافظ فيه على مختصات طريق القدماء حسب المقدرة طلباً لتحصيل العلم مهما امكن.

فكل من طريقى القدماء و المتأخرين معتبر الا ان طريق القدماء معتبر فى الدرجة الاولى وطريق المتأخرين معتبر فى الدرجة الثانية سيما فى مايطلب للقربة محضاً، الذى يدان الله فيه بالتسليم بماله دخل موضوعى فيه.

الفائدة الثامنة
فى ذكر عن اصحاب الاجماع وعدد من اصحاب الاصول وعدد ممن وثقهم الائمة عليهم السلام

اصحاب الاجماع

و هم ثلاث طوائف: كل طائفة ستة من محدثى وفقهاء الطائفة.

الاولـى: ستة من اصحاب ابى جعفر و ابـى عبدالله عليهما السلام، قد اجمعت العصابة على تصديقهم و انقادوا لهم بالفقه كما قاله الكشى، و هـم: زرارة ومعروف بن خربوذ و بريد و ابـو بصير الاسدى و الفضيل بن يسار و محمدبن مسلم الطائفى، وقد

یورد مکان ابی بصیر الاسدی ابوبصیر المرادی، و هـو لیث بن البختری وافقه الستة عندالعصابة زرارة.

الثانیة: ستة من اصحاب ابی‌عبدالله علیه‌السلام: اجمعت العصابة علی تصحیح مایصح عنهم و اقروا لهم بالفقه، وهم: جمیل بن دراج وعبدالله‌بن مسکان وعبدالله‌بن بکیر و حمادبن عیسی وحمادبن عثمان و ابان‌بن عثمان، وقد یزعم ان افقهم جمیل بن دراج.

الثالة: ستة من اصحاب ابی ابراهیم الکاظم و ابی‌الحسن الرضا علیهماالسلام. قداجمع الاصحاب علی تصحیح مایصح عنهم واقروا لهم بالفقه، وهم: یونس بن عبدالرحمن وصفوان‌بن یحیی بیاع السابـری ومحمدبن ابی‌عمیر وعبدالله بن مغیرة و الحسن‌بن محبوب و احمدبن محمدبن ابی‌نصر. وقد قیل مکان الحسن بن محبوب، الحسن‌بن علی‌بن فضال و فضالة بن‌ایوب اوعثمان‌بن عیسی، وافقه هؤلاء یونس‌بن عبدالرحمن وصفوان بن یحیی[1].

و قدذکرالشیخ فی‌العدةوجماعة من‌المتقدمین والمتأخرین. هؤلاء المذکورین بالثناء و التصدیق وقالوا: ان العصابة اجمعت علی العمل بمراسیلهم و قدیزاد عددهم الی‌اثنین وعشرین اواکثر، کماعن النوری. وسنقول بعض القول حول اجماع‌العصابة علی تصدیق هؤلاء المعروفین باصحاب الاجماع.

عدد من اصحاب الاصول

۱ــ احمدبن ابراهیم القمی.

۲ــ الحسن بن سعید والحسین بن سعید. تشارکا فی‌الکتب الثلاثین.

۳ــ علی‌بن احمد الکوفی.

۴ــ عبیدالله‌بن علی الحلبی، له‌کتاب معروض علی‌الصادق (ع).

۵ــ عماربن‌موسی الساباطی، له‌کتاب جیدکبیر معتمد.

۱ــ راجع فیما ذکر ــ رجال‌الکشی.

۶ـ علی‌بن‌النعمان، ثقة ثبت له کتاب النوادر، صحیح معتمد کماقاله النجاشی.
۷ـ احمدبن عبدالله‌بن مهران.
۸ـ سهل‌بن‌زادویه القمی ثقة.
۹ـ یونس‌بن عبدالرحمن، له کتاب معروض علی ابی‌محمد العسکری(ع).
۱۰ـ ابراهیم‌بن عثمان، ثقة، له اصل.
۱۱ـ ابراهیم‌بن عبدالحمید، ثقة، له اصل.
۱۲ـ جمیل‌بن دراج، له اصل.
۱۳ـ حمیدبن مثنی، ثقة، له اصل.
۱۴ـ جابربن یزید الجعفی، له اصل.
۱۵ـ ابی ولاد الحناط، له اصل.
۱۶ـ داودبن کثیر الرقی، له اصل.
۱۷ـ هشام‌بن‌حکم، له اصل.
۱۸ـ هشام‌بن‌سالم، له اصل.
۱۹ـ الحسن‌بن ایوب، له اصل.
۲۰ـ ادم‌بن الحسین، له اصل.

الی غیر هؤلاء مـن اصحاب الاصول بما لهم مـن‌الکتب المعتبرة التی عمل الطائفة بها، وان‌یکن عدد من‌اصحابها معتبرین. قال الشیخ فی‌العدة: وقدعملت‌الطائفة بما رواه حفص‌بن غیاث و غیاث‌بن کلوب و نوح‌بن دراج والسکونـی و غیرهم من العامة عن ائمتنا، علیهم‌السلام فیما لم‌ینکروه و لم‌یکن عندهم خلافه. ثم قال: وعملت الطائفة باخبار الفطحیة مثل عبدالله‌بن بکیر وغیره واخبار الواقفیة مثل سماعة‌بن‌مهران و علی‌بن ابی‌حمزة و عثمان‌بن عیسی و من بعد هؤلاء بما رواه بنوفضال و بنو سماعة والطاطریون وغیرهم فیما لم‌یکن عندهم خلافه. ثم قال: وعملت‌الطائفة بمارواه‌زرارة و محمدبن مسلم و برید و ابوبصیر والفضل‌بن یسار و نظائرهم من‌الحفاظ الضابطین، و قدموها علی روایة من لیس له تلک‌الحال.

عدد من الجماعة الذین صاروا
من اجلاء الشیعة بورود توثیقهم من قبل الائمة علیهم السلام

من هؤلاء ومن عظمائهم: محمدبن عثمان العمری السفیر وعثمان بن سعید العمری السفیر و ابوالقاسم حسین بن روح النوبختی سفیر الناحیة، و علی بن محمد السمری سفیر الناحیة و حمران بن اعین والمفضل بن عمر والمعلی بن خنیس و صفوان بن یحیی و زکریا بن ادم و علی بن مهزیار. و من جملتهم ایضاً: ایوب بن نوح و زرارة بن اعین و برید العجلی و ابوبصیر الاسدی و ابان بن تغلب و ابان بن عثمان و یونس بن عبدالرحمان وفضل بن شاذان النیسابوری و اصبغ بن نباتة و جویرة بن مسهر ـ الحارث الاعور الهمدانی ـ وکمیل بن زیاد. الی غیرهم من ثقات اصحابنا و وجوه الطائفة المحقة.

وهیهنا احادیث جمة وردت عن الحجج الطاهرین علیهم افضل صلوات المصلین فی شأن کثیر من الرواة والعلماء یتبین فیها سیرة الائمة (ع) و اصحابهم فی الاخبار و یطمئن النفس بمراجعتها و دراستها الی ثقات الاصحاب و روایاتهم.

و لنا کلام مبسوط یدلل علی امور هامة فی الاخبار والرواة، ویتحقق به عدد من قضایا الدرایة والرجال قد یظن انها غیر برهانیة، و ارجو من الله ان یوفقنا لتسجیله فی کتاب یتصدی لدراسة الاخبار و قواعدها و احکامها و رجالها علی اسلوب منطقی تحلیلی ترکیبی مختصاتی مجموعی، قدتبنیته فی بحوثی العلمیة و استفدت من اجزائه جمعاً او فرادی فی مختلف المجالات.

بحث حول اجماع العصابة
کلام فی ناقل الاجماع

الاصل فی دعواه هو الشیخ ابوعمرو الکشی و نقله الجماعة عنه و قیل: لم یستقلوا بعد الکشی بدعواه، لکن المحقق المامقانی قال باستقلالهم بدعواه و ادعی صیرورة اصل انعقاده فی الجملة من ضروریات الفقهاء والمحدثین... الی اخره.

اقول: لم يدع الشيخ فى العدة اجماعاً بالشكل الذى ادعاه الكشى فى ثمانية عشر شخصاً، وانما قال: و لاجل ذلك (اى لاجل حجية قول ثقة لايرسل الا عن ثقة) سوت الطائفة بين ما يرويه محمدبن ابى‌عمير و صفوان‌بن يحيى و احمدبن محمدبن ابى نصير وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بانهم لايروون ولا يرسلون الا ممن يوثق به و بين ما اسنده غيرهم، ولذلك عملوا بمرسلهم اذا انفرد عن رواية غيرهم. انتهى.

و يدل هذاالكلام على اجماع من الطائفة على تصحيح ما صح عن هؤلاء الثلاثة وعن عدد اخر لم يصرح الشيخ بهم هنا، كما يدل على عدم لزوم النظر فيما بعدهؤلاء، و هذا ادعاء صريح من الشيخ لاجماع الطائفه على تصحيح ما صح عن جمع من الاصحاب من دون حاجة الى ملاحظة من يقع بعدهم فى السند. فالشيخ وان لم يدع اجماعاً على تصديق ثمانية عشر شخصاً من الثقات لكنه مدع لاجماع العصابة على ذلك فى شأن اكثر من ثلاثة اشخاص من غير تعرض لتسمية غير الثلاثة المذكورين فى كلامه.

و صرح الشيخ ابوعلى بان الشيخ ربما يقدح فى الحديث الذى صح عن هؤلاء الجماعة بالارسال الواقع بعدهم، و علل الشيخ ابوعلى توهين الاجماع بقوله: اذ لم نقف على من وافق الكشى فى ذلك من معاصريه والمتقدمين عليه والمتأخرين عنه الى زمن العلامة.

وقد رد على ثبوت الاجماع جمع من المحققين المعاصرين جرياً على اسلوبهم البحثى الذى لم نوافقهم عليه.

والتحقيق حول اجماع العصابة على عدة من الرواة يتطلب بحثاً عميقاً مبسوطاً نريده فى محله انشاءالله و الان نقول: ان الرد عليه من قبل جمع من المحققين ليس على اساس قيم سوى استعراض احتمالات قد يكون بالامكان ان يقضى عليها بالاسلوب المنطقى، ومما يلفت النظر هوالغفلة عن انالاجماع المذكور ليس من قبيل الاجماعات التعبدية كمانوضحه فى البحث التالى. وقد يظهر من الشيخ والمحدث النورى ما يدل على التفاتهما الى ذلك.

حول حجیة هذا الاجماع

اختلفت اراء علمائنا حول حجیة اجماع التصحیح وفی طرق البرهنة علیه.

اختار المحدث الکبیر محمدبن الحسن الحر العاملی صاحب‌الوسائل: انه اجماع تعبدی، و وافقه المحقق المامقانی و انکره المحدث النوری و قال: بان اجماع العصابة علی‌صحة احادیث الجماعة اجماع علی اقتران احادیثهم بما یوجب الحکم بصحتها. و اختار الشیخ ان الاجماع معلول‌لعدم ارسالهم عن غیرالثقة، وقیل: بان الاجماع یفید الحدس بوثاقة من روی عنه احد اصحاب الاجماع.

فالوجوه فی حجیته اربعة: احدیها: مختار صاحب‌الوسائل. ثانیها: مختار المحدث‌النوری، الذی یفسرالاجماع بغیر المشهور، ومن‌المحتمل انه یرید انه‌اجماع علی‌الاخبار عن‌امر حسی، اذن لاشبهة فی حجیته. ثالثها: مختارالشیخ. رابعها: ماافاده بعض‌المعاصرین المحققین من کون‌الاجماع مفیداً للحدس بالوثوق. ثم قال بعد ذلک: فان حصل الوثوق الشخصی.... بصدور ذلک الحدیث فلا اشکال فی‌حجیته.... و ان لم‌یحصل ذلک الوثوق اشکل العمل بذلک الحدیث اعتماداً علی‌هذا الاجماع.

مختارنا فی حجیة هذا الاجماع

لوکان ذلک هو الاجماع الفقهی التعبدی لکان للبحث فی حجیته مجال، لکنه لیس کذلک، بل هو اتفاق علی‌الاخبار عن صحة روایة جمع من‌الرواة بدلیل قرائن حسیة اوعقلائیة دالة علیها، ولاخفاء انه فی‌مثل هذه‌الامور قدیکون اخبار شخص‌واحد حجة، فکیف اذا حصل علیه اتفاق جمیع‌الاصحاب اوکثیر منهم؟ و من تلک‌القرائن کون اولئک الرواة لایروون او لایرسلون الا عن ثقة او الا اذا علموا بصحة الحدیث عن‌المعصوم، فحینئذ یروونه او یرسلونه من‌دون ای‌نظرمنهم فیمن یرویه. وهذاالمعنی من‌الاجماع هو مایظهر من‌ابی‌جعفر الطوسی فی‌العدة. وبالامکان الحاق کلام‌المحدث النوری به علی اختلاف بین صیغة الاجماع فی کلام النوری و بین صیغته فی کلام الشیخ الطوسی.

و على ضوء هذا المفهوم عن متعلق الاجماع نقول بحجيته على فرض تحققه، لامن باب حجيةالاجماع بالمعنى المشهور عندالفقهاء بل بمعنى حجيةالاخبار عن الامور الحسية او القريبة منه المتخذة منه.

وقد يفسر الاجماع بالاتفاق على الاخبار عن انهم لايروون ولايرسلون الا عن ثقة، والظاهر من عدة الشيخ: تفسيره باتفاق الطائفة على العمل باخبار هؤلاء لنكتةعدم روايتهم عن غيرالثقة. او باتفاق الطائفة على التسوية بين مرسلاتهم و مسندات غيرهم لتلك النكتة. و فسره النورى بالاتفاق على وجود قرينة توجب الحكم بالصحة، ومن المحتمل تفسيره بالاتفاق على اعتماد الصحة اذن لايصلح للحجية.

اشكال: لوكان حجية هذا الاتفاق من جهةالاخبار لكفى اخبار واحد، مع ان الظاهر عدم الاكتفاءِ به.

و يجاب عنه: بامكانية كفاية اخبار واحد فى نظائر المورد لولم يعارضه قرائن تدلل على وهنه و ضعفه، مثل سكوت او اعراض بقية الطائفة، فان سكوتهم عن ذلك مما يريب فيه، و اعراضهم عنه مما يدلل على ضعفه.

فتلخص ان اجماع العصابة (على افتراض تحققه) اجماع على صدق اولئك الرواة وصحة حديثهم و اتصال كلامهم بالمعصوم(ع) لنكتة انهم لايكذبون ولايروون الا عن ثقة او الا اذا علموا صحته، وهكذا لايرسلون الا عن ثقة او الا اذا علموا صحته. و يرجع الاجماع حقيقة الى اتفاقهم على ان هؤلاء لايروون ولا يرسلون الا عن الثقة، هذا الى ان صحة الحديث امرقريب من الحس، فيجوز الاجماع عليها والاخبارعنها.

و الان قدتبين ان ليس وجه اعتبار الاجماع هنا من جهة حجيةالاجماع التعبدى بالمعنى المشهور حتى يناقش فيه تارة بعدم انعقاده على الحكم الشرعى و اخرى: بكون محتمل المدرك او معلومه، و ثالثة بكونه منقولا و رابعة بعدم ثبوت حجيته رأساً. و تبين ايضاً ان ليس الاجماع المذكور اتفاقاً منهم على رأى خاص حتى يناقش فيه بعدم حجية ارائهم علينا، بل هو من سنخ الاخبار على امرحسى اوقريب منه لاصلة له بالحكم الفقهى ولامدخل فيه للرأى.

معنی صیغة الاجماع

اختلف الاصحاب علی اقوال فی مؤدی الصیغة التی نقل علیها الاجماع، و هی «تصحیح مایصح عنهم».

احدها: قبول کل حدیث صح عن اصحاب الاجماع من دون ملاحظة الوسائط بینهم و بین المعصوم (ع).

ثانیها: تصحیح او توثیق اولئك الجماعة فحسب، فلو کان احد الوسائط ضعیفاً رد الحدیث و ان کان عن تلك الجماعة.

و اعتمد کل من القولین علی امور یطول الکلام بذکرها و نقدها و اختیار مایری حقاً منهما. و قد یقال: ان اصحاب الاجماع طائفتان: احدیهما: حکی الاجماع علی تصدیقهم فحسب، وهذا لا یفید الا توثیقهم، وعندی ان تصدیقهم فیما یرسلونه تصحیح لحدیثهم اضافة الی توثیقهم الاخری: علی تصحیح مایصح عنهم.

اقول: ان بالامکان تفسیر صیغة الاجماع بتصحیح حدیث صح عن هؤلاء من دون ای نظر الی الوسائط لو کانت فی البین، ولهذا التفسیر قرائن ومبررات ندع بحثها الی محلها، و الشأن کله فی تقریرها و دفع مایضادها، و الا قضی علی التفسیر المرکز علیها.

الفائدة التاسعة
فی ذکر عن الاصول الرجالیة

کما لنا اصول فی الحدیث نعرف بها متنه و رواته مثل الکتب الاربعة ماسبقها من المصنفات الاصلیة، کذلك لنا اصول فی الرجال نعرف بها حال کثیر من الرواة او اکثرها. و لا مریة فی قیمة تلك الاصول لتوقف العمل بخبر الواحد المجرد عن القرائن علی معرفة رواته، بل علی مذهب المتأخرین یتوقف العمل بغیر المتواتر علی معرفة رواته توقفاً مطلقاً، فلامناص للفقیه عن مراجعة الاصول الرجالیة، و هی:

۱ـ کتاب ابی الحسین النجاشی الاسدی (المتوفی ۴۵۰) و هو معروف باسم

«رجال النجاشی».

٢ـ فهرست شیخنا الطوسی (المتوفی ٤٦٠)

٣ـ کتابه المعزوف بـ «رجال الشیخ الطوسی».

٤ـ کتاب له مختارمن کتاب الشیخ الاقدم ابی‌عمرو الکشی، المعدود فی طبقة الکلینی (المتوفی ٣٢٩) سماه: اختیارمعرفةالرجال، وهوالمشهور برجال‌الکشی.

٥ـ رجال‌البرقی المعبرعنه فی‌فهرست‌الشیخ بطبقات الرجال، وقد اعتنی‌العلامة به فی‌الخلاصة وذکرفی‌اجازته الکبیرة وغیرها طریقه‌الی‌فهرست‌الشیخ والی‌مااشتمل علیه الفهرست مـن‌الکتب وهذه‌الکتب عدا رجال البرقی، من‌الکتب المعروفـة التی تناولتها الایدی طبقة بعد طبقة ولایحتاج ثبوتها الی‌شیء، ومع‌ذلک فقد ذکرها العلامة فی‌اجازته الکبیرة و ذکر طرقه الیها.

واما الکتاب المنسوب الی‌بن الغضائری فی‌الرجال ففی‌نسبته واسناده اختلاف واشکال. اماالاختلاف‌فی‌نسبته فلانه قدینسب الی‌احمدبن‌الحسین‌الغضائری وقدینسب الی‌ابیه الحسین‌بن عبدالله الغضائری واما الاشکال فی‌اسناده فلانه استشکل فی‌صحته عن ابن الغضائری.

و قد جمع السیدبن طاووس کلامن رجال‌الکشی والنجاشی وکتابی الشیخ و رجـال ابن‌الغضائری فی کتابه «حل‌الاشکال فـی معرفة الرجال» کما جمعها المحقق القهپائی فی‌مجمع‌الرجال.

و هنا کتب غیر ما ذکـر الفها القدماء فی‌الرجال، کرجال ابن عقدة و رجـال الصدوق وغیرهما من‌الکتب التی لم تصل الینا او وصلت ولم یبق اصلها.

هذا عرض موجز للاصول الخمسة الرجالیة. و الذی لابد و ان نذکره هنا ان منابعنا الاصلیة لمعرفة الرواة غیرمنحصرة فی‌الاصول المذکورة، بل‌عندنا کتب اصلیة غیرها نستخرج‌منها احوال‌الرواة بالنص الخاص او النص العام اوالتجمیع مثل‌کتب الکلینی والصدوق و المفید والطوسی و کامل‌الزیارات لابن قولویه وتفسیرالقمی.

واضافة الی‌تلک‌المنابع نستخرج احوال‌الرواة من‌منابع‌اقدم واسبق‌واتقن منها

وهی الاخبار الواردة فیهم عن المعصومین علیهم السلام، وقد استندت الکتب الرجالیة وغیرها فی معرفة الرجال الی تلك الاخبار بوصفها المنبع الا للمعرفة. هذا الی امکان معرفة الرواة عن طریق سیرة ثقات الطائفة فی الروایة والارسال خصوصاً اذا اخذنا بطریقة التجمیع.

الفائدة العاشرة
فی المهمل و المجهول و الموثق والمعلوم

قد ذاع عندالمتأخرین تعریف هذه العناوین کمایلی:

فالمهمل عندهم هوالراوی غیرالمذکور فی کتب الرجال، والمجهول هوالذی ذکر فیها ولم یرد فی حقه جرح و لاتعدیل و لامدح و ذم، والمعلوم هوالمذکور فیها بجرح اوتعدیل اومدح اوذم، والموثق هوالمذکور فیها بالتوثیق. ومن هنا عدوا کثیراً من الرواة فی المهملین وعدوا کثیراً منهم فی المجهولین و کثیراً اخر فی الضعفاء، مع ان الواقع ربما یخالف ذلك.

و الذی یرجح فی النظر هوان ذکر شخص فی اسناد الاخبار سیما اخبار الکتب الاصلیة یکفی فی خروجه من الاهمال، نعم هو مهمل فی کتب الرجال، ای اهملوه مصنفوا الرجال، لکن کتب الاحادیث هی الاصول لکتب الرجال. فهی الکتب الرجالیة المبدئیة اذن لا اهمال، و بهذا المنوال یمکن ان یدلل علی معلومیة حال الراوی و موثقیته من جهة کتب الحدیث مع عدم ورود شیء فی شأنه من المصادر الرجالیة. و مما یمکن ان یدلل به علی توثیق الراوی المجهول فی کتب الرجال هو اکثار وجوه الطائفة حدیثهم عن راو واعتنائهم بشأنه وبما یرویه، مع مانعلم من حالهم انهم لایقفون هذا الموقف من راو مجهول او مجروح او مذموم.

و بالامکان ان نقول: انه لایمکن استخراج التوثیق من ذلك فی راو وقع فی الطریق الی کتاب متواتر عن مصنفه. ویجاب علیه: بان اکثارهم الروایة عن راو، و اعتنائهم بشأنه و عدم طعن فیهم تکفی فی ذلك، خصوصاً مع مانری من اهتمامهم

بشأن مطلق الـرواة، سواء كانوا فـى طرق الكتب و الاصول او فـى الطريق الـى المعصوم (ع).

الفائدة الحادية عشر
فى وجوب التسليم لائمة الهدى(ع)

لايجوز لاحد غير التسليم لائمة الهدى بما هـم حججالله و ورثة النبى (ص) و اوصيائه وخلفائه و بما هم معصومون عنالخطاء والذنب، فلايجوز التشكيك فيما علم منهم، سواء فيه اصول الديانة و فروعها. اذ العصمة مبدأ برهان عقلى على صدق كلما قالوه و علمناه من قبلهم، واما ما ورد عن طريق بعض ثقاتنا ووجد فىبعض المصنفات المبدئية والمعتبرة ولم يحصل العلم بانه منهم، فانكان فى اصولالدين ولم يشهد عليه كتاب ولا سنة ولا دليل من العقل المهذب غير الجدلى، فليس جائزاً الرد عليه الا اذا خالف الكتاب والسنة و ما علم منالحجة المقبولة فـىالشرع على نحو ضرورى او ملحق به، كخبر اقوى سنداً و وفاقاً للكتاب والسنة الى حيث علم انه منالشرع. فان لميخالف ما علم من الشرع ولم يوجد ايضا شاهد منه عليه و بقى غير معلوم، ردعلمه الى الاوصياء عليهمالسلام ولايجور الرد عليه، اذهو فى مظنة الرد عليهم. واما انكان فى فروعالدين فقد مر حكمه فى بحوث اخبار الاحاد ولانعيد.

الفائدة الثانية عشر
فىجهات علوم الائمة المعصومين عليهمالسلام

ان هـذا البحث لمن صعب العلوم و مستصعبها و ليس لنا ان نتكلم فيه بقاصر الـرأى و فاتر الذهن، و انما الحق ان نتناوله على اضواء الكتاب والاحاديث، و هنا نأتى بطرف منه على غرار ما جاء عنهم عليهمالسلام و نكل تفسيره بالاسلوب البحثى الى غير هذا الموضع.

ومن اللازم انتذكر بانه ليس تعداد جهات علومهم هنا بمعنى حصرها فىالعدد

المذكور، اذ لامفهوم للعدد الا فى مواضع التعليل او التحديد، وليس قصدنا ذلك، هذا غير ان لعلومهم جهات غير ما يذكر هنا قد بهرت عجائبها طاقة العقل البشرى، وهاهى عدد من جهات علومهم تذكر كالتالى على غرار الاحاديث:

احـديها: الماضى: اى العلم المتعلق بالامـور الماضية، او العلم الماضى، اى الذى حصل لهم سابقاً، و عليهذا يمكن ان يقال فيه بملاحظة مفهومى الغابر والحادث انه علم سابق مفطور فى الائمة (ع) مقارن لاكوانهم، و هذا العلم سواءكان ماضياً بنفسه او متعلقاً بالامور الماضية هو القسم المفسر من علومهم كما فى الحديث الذى نذكره، و معنى كونه مفسراً: ان رسول الله(ص) فسره لهم و فصل مجمله و جوامعه، او فسروه هم بعقولهم الكاملة المعصومة واستخرجوا تفاصيله ونتائجه، او انه جامع استخرج تفاصيله و نتائجه بالتفسير، و هذا المعنى اعم و اجمع و انسب بالواقع، فان من علمهم الماضى ما فسره لهم رسول الله (ص) و منه ما فسروه بعقلهم المعصوم عن كل خطاء، كما يستفاد من حديث: «علمنى رسول الله الف باب... الحديث.

وبالامكان ان يقال: انه مهماكان من شيء فلايخرج علمهم عن وراثة رسول الله(ص) الا ان للوراثة اقساماً قد استوفوها كلها، وهذا مايظهر من كثير مـن الاخبار المعتبرة، و بعد فالكلام هنا مبسوط مترام، والله هو الموفق و بيده ازمة الامور.

ثانيها: الغابر: وهو الباقى، اى العلم الباقى الحاصل لهم بعد العلم الماضى عن طريق الجفر والجامعة و مصحف فاطمة ـ سلام الله عليها ـ و غيرها من الكتب، و من اجل ذلك وصفه الامام عليه السلام بانه مزبور. فكل من الغابر والمزبور وصف لنفس العلم، كماكان الماضى ايضاً وصفاً لنفس العلم على احد الاحتمالين.

و قد فسر الغابر عـدد من المحققين من مشايخنا بالعلم المتعلق بالامـور الاتية المحتومة، ولاريب انها من متعلقات علمهم الغابر لكنها ليست جميع متعلقاته، اذ منها علوم الشرائع والاحكام، وهى امور حالية ولايشملها هذا التفسير، اذن يظن ان التفسير الاول اولى و اشمل و انسب بمنساق الحديث، وعليه شواهد من احاديث اخرى.

و من المحتمل كما عن شيخنا المجلسى فـى مرآت العقول: ان يكـون الغابر

علمهم المتقدم على زمن امامتهم، و يكون المزبور هـو ما يأتيهم بعد امامتهم من جهة قرائة الكتب التى دفعت اليهم عـن الامـام المتقدم، و يشهد له حديث مفضل بن عمر، المروى فى الكافى (باب جهات علوم الائمة ع) و قد استعمل الغابر فيه بمعنى الماضى ولابأس، اذ الغابر من الاضداد، و سيزداد كل من مفهوم الماضى والغابر وضوحاً.

ثالثها: الحادث: وهو العلم المتجدد لهم لا عـن سابقة على سبيل القذف فـى القلوب والنقر فى الاسماع، فهو قسمان: احدهما: قذف فى القلوب و هو الالهام من الله كما فـى الحديث، و ثانيهما: نقر فى الاسماع وهـو تحديث الملك على ما يصرح به حديث المفضل ـ المشار اليه ـ و يشهـد له كثير مـن الاخبار المعتبرة. و هذا القسم افضل علومهم بنص حديث سنذكره و بشهادة احاديث اخر، و به يزداد علومهم يـوماً فيوماً على ما يدل عليه نصوص كثيرة. وكأن مشيتهم التى يحصل بها العلم متصلة بهذا النوع من علمهم. اذ قد ورد عنهم (ع) انهم: اذا شاءوا علموا. ولاريب ان ذلك العلم الحاصل بالمشية ليس مـن سنخ الماضى ولا من سنخ الغابر، بل هـو من سنخ العلم المتجدد الحادث على احد الاحتمالين فى تفسير العلم الارادى، ولا يختص هذا العلم بصنف خاص من المعلومات.

بحث عن شمول حكم الوراثة للعلم الحادث

ان مايعطيه النصوص شمول حكم الوراثة عـن النبى (ص) لجميع اقسام علوم الائمة (ع)، اما الماضى والغابر فلاخفاء فـى دخولهما تحت الـوراثة، و اما الحادث فيحتاج الى ايضاح عن كيفية شمول الوراثة له.

فليعلم ان للائمة انواعاً من الوراثة عن رسول الله (ص) و هكذا يكون الامر لكل امام لاحق بالنسبة الى الامام المتقدم، فيرث الامام الثانى عشر عن ابيه عن جده وهكذا حتى ينتهى الى اميرالمؤمنين (ع) و يرث اميرالمؤمنين عن رسول الله (ص). فالائمة يرثون عن ابيهم و مقدمهم و اولهم اميرالمؤمنين (ع) وهو عن رسول الله (ص) وراثة فى الدنيا والاخرة.

اذن يجب ان لايحصل لهم علم الا عن طريق رسول‌الله و اميرالمؤمنين صلوات‌الله عليهما كما يقوله اخبار العترة الطاهرة من ان الله لايعلم احداً من الائمة علماً حتى يعلمه رسول‌الله اولا ثم اميرالمؤمنين ثم باقى الائمة حسب ترتيبهم فى الامامة، حتى لايكون الاخر منهم اعلم من اولهم، و هذا هى الوراثة غير الدنيوية عن النبى (ص) اضافة الى الوراثة الظاهرة الدنيوية التى تلقى بها الائمة علوم رسول‌الله و تلقى بها كل امام لاحق علوم الامام المتقدم.

تقسيم اخر لجهات علوم الائمة (ع)

وينقسم علومهم بملاحظة متعلقها الى ثلاثة اقسام اخر:

الاول: علم ماكان، اى العلم بالامور الماضية والحوادث السالفة.

الثانى: علم ماهو كائن، اى العلم بالامور الموجودة حالياً.

الثالث: علم مايكون، اى العلم بما سيحدث من الاشياء والامور، و نصوص الاحاديث تثبت وجود هذه الاقسام ايضا لاوصياء النبى (ص) من جهة الوراثة والتبعية، فآل محمد هم العلماء بالله و امنائه على سره و ورثة رسوله.

استعراض لعدد من احاديث ال محمد(ص) حول علومهم

۱ـ شيخ مشايخنا محمدبن يعقوب الكلينى فى جامع الكافى عن محمدبن يحيى عن احمدبن محمد عن محمدبن اسماعيل «بن بزيع» عن عمه حمزةبن بزيع عن على السائى (على بن السويد السائى ثقة من اصحاب الرضا) عن ابى الحسن موسى عليه‌السلام قال: «مبلغ علمنا على ثلاثة وجوه: ماض و غابر و حادث، فاما الماضى فمفسر، واما الغابر فمزبور، و اما الحادث فقذف فى القلوب و نقر فى الاسماع، و هو افضل علمنا ولانبى بعد نبينا (ص)». وهذا الحديث يدل على تثليث جهات علومهم. و هو من الصحاح على مصطلح المتأخرين.

۲ـ ابوجعفر الكلينى فى الكافى: (باب ان الائمة (ع) يعلمون علم ماكان و

مايكون...» عن احمدبن محمد و محمدبن يحيى «العطار» عن محمدبن الحسين عن ابراهيم‌بن‌اسحاق الاحمر عن‌عبدالله‌بن‌حماد عن‌سيف التمار قال... فقال: وربِّ الكعبة وربِّ البنية- ثلاث مرات- لوكنت بين‌موسى والخضر لاخبرتهما انى اعلم منهما و لا نبئهتما بما ليس‌في‌ايديهما، لان موسى والخضر اعطيا علم ماكان ولم‌يعطيا علم مايكون وما هوكائن حتى‌تقوم‌الساعة، وقدورثناه من رسول‌الله (ص) وراثة. ويدل‌هذا الحديث على تقسيم اخر لعلومهم، و قدمرت الاشارةاليه:

٣- ابوجعفر الكلينى فى‌الكافى فى‌هذاالباب عن‌على‌بن‌محمد عن‌سهل‌عن‌احمد بن محمدبن ابى‌نصر عن عبدالكريم عن جماعةبن سعدالخثعمى انه قال: كان‌المفضل عند ابى‌عبدالله عليه‌السلام فقال‌له المفضل: جعلت فداك يفرض‌الله طاعة عبد على‌العباد. ويحجب عنه خبرالسماءِ؟ قال: «لا، الله اكرم وارحم وارأف بعباده من ان‌يفرض طاعة عبد على‌العباد ثم يحجب عنه خبرالسماء صباحاً ومساء» وهذا الحديث و ان‌كان‌ضعيفاً على‌مصطلح المتأخرين، لكنه صحيح على مذهب القدماء، اذبمضمونه احاديث اخر منها حديث صحيح مذكور فى‌الكافى تلوما نقلناه اضافة الى مطابقته لما علم منهم عليهم‌السلام.

٤- ابوجعفر الكلينى‌فى‌الكافى (باب لولا ان الائمة عليهم‌السلام يزدادون «علماً» لنفدماعندهم). عن على‌بن محمد ومحمدبن‌الحسن عن‌سهل‌بن زياد عن‌احمدبن‌محمد بن ابى‌نصر عن‌صفوان بن‌يحيى قال: سمعت ابا الحسن‌عليه‌السلام يقول: كان جعفربن محمد عليه‌السلام يقول: «لولا انا نزداد لانفدنا». و نقل‌الكلينى هذا الحديث ايضا عن محمدبن يحيى عن احمدبن محمد عن محمدبن خالد عن صفوان عن ابى‌الحسن عليه‌السلام. والحديث بسنده الثانى صحيح و اما بسنده الاول فضعيف على‌المشهور. وبمضمونه احاديث اخر و هويدل على‌القسم الثالث من‌علومهم فى‌التقسيم الاول‌الذى ذكرناه انفاً، و هوالعلم الحادث المتجدد، فالله تعالى‌على‌يعطيه النصوص‌الكثيرة يزيد من علم الائمة (ع) وقتاً بعد وقت، و لايزيده الا عن طريق رسول‌الله (ص) كما نذكر بعض نصوصه.

٥ـ محمدبن یعقوب الكلینی فی الكافی (فی باب ان الائمة علیهم السلام اذا شاءوا ان یعلموا، علموا) عن علی بن محمد وغیره عن سهل بن زیاد عن ایوب بن نوح عن صفوان بن یحیی عن ابن مسكان عن بدربن الولید عن ابی الربیع الشامی عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «ان الامام اذا شاء ان یعلم علم». ومثل هذا المضمون موجود فی حدیث یتلو الحدیث المذكور. وفی حدیث ثالث فی نفس الباب من الكافی عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «اذا اراد الامام ان یعلم شیئاً اعلمه الله ذلك».

تدل هذه الاحادیث علی ان حصول العلم لایتخلف عن ارادة الامام (ع) و انه كلما اراد الامام (ع) ان یعلم شیئاً اعلمه الله، وهذه الملازمة المستفادة من القضیة الشرطیة الموجودة فی الاحادیث المذكورة تعطی ان الله قد ضمن لهم الاجابة و الاعطاء.

ثم ان الحدیث الاول فی هذا الباب یحتمل فی نفسه تفسیراً غیر ما ذكر، وموجزه هو ان الامام (ع) اذا اراد فی مقام تفصیله ان یعلم شیئا راجع مقام الاجماع الذی اعطاه الله محمداً وال محمد علیهم صلواته تعالی. وحصل من هناك: ماشاء ان یعلمه. وهذا النوع من حصول العلم امر ممكن متبرهن فی العلم الكلی، و لاعجب من الانبیاء والاوصیاء (ع) ان یكون لهم هذا المقام بما اعطاهم الله ما لم یعط احداً من العالمین. ولا منافاة بحسب التحلیل بین هذا التفسیر وبین التفسیر الاول، اذ كل واحد منهما محتو علی الملازمة، و التالی فی كل من الملازمتین، یرجع حقیقة الی اعلام الله تعالی. هذا لكن التفسیر المطابق للحدیث الثالث انسب بظاهر هذه الاحادیث وغیرها الا انه اذا اردنا اعطاءِ شرح اكثر عن معطیاتها لزم علینا محاولة تركیز الایضاح علی اصول نتمكن بها علی قدر المقدرة من فهم ما یعطیه احادیث المعصومین (ع).

هذه نبذة یسیرة عن جهات و اقسام علوم ال محمد صلی الله علیه واله علی ضوءِ اخبارهم، و لهم فوق ذلك مالانعرفه، فان فضائل محمد وال محمد علیهم صلوات الله التی خصهم الله بها لاتحصی، وهم المنصورون المعصومون المطهرون المشفعون، الذین لایعصون الله ما امرهم، عباد مكرمون لایسبقونه بالقول و هم بامره یعملون، امناء الرحمان و سادة الانس والجان، خزنة العلم و اصول الكرم و قادة الامم.

موالى لا احصى ثنائكم ولا ابلغ من المدح كنهكم، انتم نور الابرار و هداة الاخيار و حجج الجبار، بكم عرفنا الله معالم ديننا و انجينا من الضلالات. و لله الحمد على ما رزقنا من مودتكم و طاعتكم. الى هنا تمت المقدمة.

وقد بدأنا بكتابتها فى ذيحجة الحرام ١۴٠۴ و فرغنا منها بحول الله و قوته فى اليوم السابع عشر من صفر المظفر سنة ١۴٠۵ الهجرية المطابق لليوم العشرين من آبان سنة ١٣۶٣ الهجرية الشمسية على هاجرها افضل صلوات الله و تحياته.

علی عابدی شاهرودی

بسم‌الله الرحمن الرحیم و به نستعین

(مقدمة الشارح)

الحمدلله الذی جل عن مطارح اضواءِالفکر جلاله، و ارتفع عن مواقع انوار النظر کماله، عجزت المدارك والعقول عـن کنه کمال حکمته، و کلت السن الفصحاءِ عن وصف جلال عظمته، اشهد ان لااله الا هــو الــواحدالقهار القادر المختار العزیز الجبار جاعل‌الملائکة والمدبرات وسائط لیظهرفضله وجوده، وباعث الانبیاء والرسل لیهتدی الناس الی معرفة ذاته و جوده، فاعل‌کل محسوس و معقول، وغایة‌کل‌مطلوب و مسئول، واهب حیوةالعالمین وناظم‌السموات فوق‌الارضین، مدبر الاسباب والامور و مقدر الازمنة والدهور، محصل مافی الصدور و باعث من فی القبور یوم ینفخ فــی الصور و یطوی السماء المنشور، جاعل الظلمات والانــوار و مظهر اللیل والنهار، و محرك الفلك الدوار و مــزین السماء بزینة الکواکب والاقمار، اوحی فــی کل سماء امرها بالوحی والتنویر والتسبیح والتصویر للملائکة الابرار، المطهرین عن شهوات النفوس و ادناس الاشرار المسبحین اللیل والنهار، مع انهم دون الملائکــة الحجب المقربین المهیمین فی نور جلال رب‌العالمین، فما ظنك بصور لم تعرف تجسداً انی یکون تنعمها خلوداً و تأبداً؟

والعلماء لمااحسوا بهذاالمعاد راموا المخلص عن‌الاضداد والتجرد عن‌المواد، و حین شاهدوا من‌الدار بابها و میدانها حاولوا ان یحلوا ساحتها و ایوانها، یوم یقوم الناس لرب العالمین (المطففین ــ ۶) و ینشر صحائف النفوس والدواوین.

و اصلی علی صفوة عبادالله المرسلین و سفرائه الصادقین و انبیائه المصطفین

و اوليائه الكاملين، سيما سيد الانبياء و قطب الاولياء محمد خاتم‌الاولين والاخرين، و على اميرالمؤمنين و امام المتقين و اكرم الانصار والمهاجرين و خليفة رسول رب العالمين و ابى الائمة المعصومين والاخيار المطهرين والشهداء والصالحين، صلى‌الله و ملائكته على النبى و آله صلوة دائمة و تسليماً كثيراً، ونور قلوبهم و ارواحهم بنور المحبة والولاية تنويراً و طهر نفوسهم و اشباحهم عن‌الرجس تطهيرا.

اما بعد: فيقول احوج خلق‌الله و افقرهم الى عفو ربه الكريم **محمدبن ابراهيم الشيرازى الشهير بصدرالدين**، اذاقه‌الله من كأس‌المعرفة ومشرب‌التحقيق‌واليقين: اعلموا اخوانى المؤمنين و اصحابى الصالحين هداكم‌الله الى مسلك اليقين و منهج المتقين: ان‌السعادة ربما يظن بها انهاالفوز باللذات‌الحسية والوصول الى المشتهيات‌الحيوانية، و ما ابين لمن تحقق‌الامور و ذاق مشرب المعرفة والنور و تفطن بالسلامة عن‌الشرور والخلاص عن دار الغرور و موطن اصحاب القبور؛ ان شيئاً منها ليس سعادة حقيقية، و انما هى‌حجب ظلمانية و استحالات جسمانية ومنامات خيالية وصور لمرائى وهمية، كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء حتى اذا جائه لم يجده شيئاً... اوكظلمات... بعضها فوق بعض اذا اخرج يده لم يكد يراها و من لم يجعل‌الله له نورا فماله من نور (النور ۳۹ و ۴۰).

ألم تر ايها البصير الى الذى يتعاطاها منهمكاً فيهاكيف انقطعت الالهامات و السكينات الالهية عن حواليه، و امتنعت المعارف والعلوم الحقيقية عن‌النزول فيه، و تعذر عليه اخلاص النية الالهية و صدق القصد والهمة فى شىء مما يفعله و يؤديه من صور الاعمال الحسنة والعبادات وما يعده من‌الخيرات والطاعات، من غير معاوقة همة دنياوية او مصادمة طلبة نفسانية، حتى كأنه لم يعرف الاخرة الاكالدنيا ولم يطلب فى الحقيقة الا مايكون فيها، ولم‌يبتغ لقاءالله والتقرب اليه ورضوانه لعدم استيناسه‌بالفيض العلوى، ولا ارتباطه بالروح الالهى الذى يزال به العمى عن‌القلب المعنوى والصمم عن السمع العقلى، لسبب انحباسه فى‌المنزل الادنى، و انسد ادباب المعرفة على‌سمعه و قلبه‌كالاصم و الاعمى، و انحصاره فى سجن الدنيا و اخلاده الى الارض السفلى و

القرية الظالم اهلها، دار الاموات و منزل الدواب و الحشرات و معدن الشرور و الظلمات. فاحتجب عن ملاحظة الابد و معاينة جمال السرمد، لانهم صم عن السمع لمعزولون، بكم فهم لاينطقون، عمى فهم لا يبصرون، و سواء عليهم أ انذرتهم ام لم تنذرهم لايؤمنون، (يس-۱۰) كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون، (المطففين-۱۵) بل ران على قلوبهم ماكانوا يكسبون (المطففين - ۱۴).

ثم انه لاشك فى ان اقصى ما يتأتى لكل احد ان يستسعد به و يفوز بالوصول اليه هو الكمال المختص به والملائم المنسوب الى نوعه و فصله، وكلما انحط عنه فهو نقصان فيه و شقاوة تلحقه وتعتريه، وان كان كمالا و سعادة لمن هو فى رتبة الوجود دونه و تاليه، فاذن لكل نوع كمال يخص به و به سعادته؛ فللاجسام فى حصول الحيز والفضاء، و للنبات فى التغذية والانماء، و للحيوان فى حيوته بانفاسه و حركته بارادته و احساسه، و للفلك فى دورانه بشوقه و وجدانه، و للملك فى تسبيحه و تمجيده و طوفانه[۱] حول العرش بتحميده، و للشيطان فى اغوائه و اضلاله لاقرانه و اعوانه، فما من دابة و ما دونها و مافوقها الا و من شأنها البلوغ الى اقصى مالها من الكمال مالم يعقها عائق.

فلهذا النوع[۲] ايضاً كمال خاص به سعادته وبدونه شقاوته، ان وصل اليه لايفوقه فائق ولايسبقه سابق، و به يستحق خلافة‌الله فى الارض والسماء، و ان كانت له مشاركة مع سائر الاشياء بحسب ما اودع‌الله فيه من الآلات والقوى والخوادم والاعضاء، فله درجات فى الوجود واطوار و نشئات من ادنى الامور الى اقصى ماحصل من الوجود، كما قال: وقد خلقكم اطواراً، (نوح - ۱۴) ظلمات و انوار[۳]، وكماله الخاص بجوهر ذاته انما هو الاحاطة بالمعلومات والتجرد عن الماديات و التخلص عن الشرور و الظلمات، فاذا انحط عن كماله وما خص له فى مآله و ابطل استعداده ليوم معاده و

۱- طوفاً و طوافاً و طوفاناً بالمكان و حوله: دار حوله.

۲- اى الانسان.

۳- بيان لقوله تعالى: اطواراً.

زال رأس ماله بزوال حيوته الاولى وفقد اماله، فهو اضل ضلالا من الانعام والحشرات، و اسوء حالاً من الدواب و الجمادات، لكونه من المردودين الى اسفل سافلين بعد ماله قوة الارتقاء الى اعلى عليين و مجاورة المقربين، و ذلك هو الخسران المبين و العذاب المهين.

فبمقتضى العقل الصحيح المؤيد بالنقل الصريح يجب على كل انسان خلقه‌الله خلقة صحيحة سالمة من النقائص الفطرية والقصورات الخلقية، وافاده قوة بها يدرك حقائق الايمان و ايات القران، و يعرف بها الحق الاول والملائكة و الرسل والكتاب والميزان والحساب والمعاد و النشر والجنة والرضوان والعقاب والنيران، لايقف من العمل ولايعافه الكسل من تحصيل العلم والعرفان والتخلص عن شرور هذه النفوس و الابدان بمطالعة ايات‌الله و العلوم المنزلة بالوحي و الالهام على النبى و اله عليهم‌السلام، الذين هم خزائن اسرار الوحى والتنزيل، و معادن جواهر العلم والتأويل و حفظة اسرار اليقين والايمان، و سدنة انوار الحكمة والبرهان، لانهم صلوات‌الله‌عليهم اجمعين معصومون عن الخطاء والنسيان، مطهرون عن السهو والنقصان بما اذهب‌الله عنهم من رجس العصيان، و طهرهم من دنس الجهالة و غواية الشيطان، فجعلهم‌الله حججاً على بريته و انصاراً لدينه، و اوعية لاسرار علمه و مستودعاً لانوار حكمته، و اركانا لتوحيده و دليله، و ادلاء على صراطه و سبيله، و ارواحهم و انوارهم واحدة بعضها من بعض، وطينتهم واسرارهم متصلة واحداً بعد واحد والداً وما ولد، خلقهم‌الله من عليين و جعلهم بعرشه محدقين، فى بيوت اذن‌الله ان ترفع و يذكر فيها اسمه، (النور ـ ۳۶) فبولايتهم يسلك سبيل‌الجنة و الرضوان، و على من جحد نورهم‌غضب الرحمن و عذاب النيران وهم العلماء الربانيون والحكماء الالهيون والاولياء الكاملون وعبادالله المكرمون المحبوبون و اهل‌الذكر الذين عنهم يسئلون لقوله تعالى: فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون (النحل ـ ۴۳).

ثم ان‌احسن احاديث مذكورة رويت لنا منهم، وابهى درر كلمات منثورة نقلت الينا عنهم ، تحلى اللسان بجواهر حقائقها، و تجلى الانسان فى زواهر حدائقها،

احاديث كتاب الكافى التى الفها وجمعها امين الاسلام و ثقةالانام، الشيخ العالم الكامل والمجتهد البارع الفاضل محمدبن يعقوب الكلينى اعلى‌الله قدره و انار فى‌سماء العلم بدره، لقد ساق‌الله ماء العلم الفرات الطيب من انهار كتابه و جداول فصوله و ابوابه الى اراضى‌القلوب الزكية الطيبة، ليخرج به‌ثمرات هى‌اصول اغذية القلوب والارواح و فروع فواكه العقول و الالباب يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض فى الاكل (الرعد ـ ۴)؛ و لكن ربما يقع الماء على السباخ اليابسة والصخور القاسية والبقاع المالحة لسعة رحمةالله و شمول فيضه، فاذا وقع العلم فى غير اهله و مستحقه ممن غلقت على‌قلوبهم ابوابه غيرمفتحةلهم، يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد فى‌السماء (الانعام ـ ۱۲۵)، و يكون حجة عليه يوم القيامة يدحض‌الله به باطله، فيغلق عليه طريقه و يسد عليه ابوابه، فربما كفر واضعه و ربما سب طالبه، كذلك يريهم‌الله اعمالهم حسرات عليهم و ماهم بخارجين من‌النار (البقرة ـ ۱۶۷)، نار الحسد والاستكبار و شرارة الجحود والانكار وعذاب الجهل والاصرار، مثلهم كمثل الذى استوقد ناراً فلما اضأت ماحوله ذهب‌الله بنورهم و تركهم فى ظلمات لايبصرون صم بكم عمى فهم لايرجعون (البقرة ـ ۱۷ و۱۸).

و لقد رأينا كثيراً من اولى[1] العلم والعرفان و متعلمى الحديث و القران مكبين اولا اليه بتمام الجد والكد، ثم عن قليل يشبعون عن كل فن بسرعة، و يقنعون عن كل دن بجرعة، لعدم وجدانهم فيه ما حداهم اليه من الاغراض الفاسدة و المآرب الباطلة، و لهذا لم ينالوا من‌العلم نصيباً ولا الشقى منهم يصير سعيداً بصيراً، يضل به كثيرا و يهدى به كثيرا وما يضل به الاالفاسقين (البقرة ـ ۲۶)؛ بل نرى من‌المشتغلين مايزجى[2] طول عمره فى‌البحث والتكرار اناء الليل و اطراف النهار ثم يرجع بخفى حنين[3]، و يصير مطرحاً للعار والشين، وهم المذكورون فى‌قوله تعالى: قل‌هل تنبئكم‌بالاخسرين

۱ـ مزاولى ـ النسخة البدل.

۲ـ اى يكتفى به. كيف تزجى ايامك؟ اى كيف تدفعها.

۳ـ مثل يضرب فى‌الرجوع بالخيبة، ومثلا اكل يائس وقانط و مكد.

اعمالاً؟ الذين ضل سعيهم فى الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعاً (الكهف ـ ١٠٣ و ١٠۴)؛ نعوذ بالله من الغواية والغباوة ونستعيذ بنوره من شر ما يضلنا عن طريق الهداية، فاقول معتصماً بحفظه و كرمه شاكراً لجوده و نعمه:

انى قد صادفت من هذه الاحاديث اصدافاً علمية فى بحر الحكمة والعرفان مشحونة بجواهر زواهر حقائق الايمان، مكنونة فيها لآلى معانى القران، مدعمة بدعائم قوانين البرهان، و كنت برهة من الزمان متأملا فى اسرار معانيها، متعمقاً فى بحار مبانيها، مستخرجا بقوة الفكر والبرهان فرائد جواهر لآليها، شاهداً بنور البصيرة و العرفان وجوه عرائس ابكار لم يطمثهن انس قبلهم ولاجان (الرحمن ـ ۵۶)؛ و كنت اشاور نفسى و اردد قداحى فى ان اشق للاخوان الصالحين تلك الاصداف السمينة، و استخرج للطلاب السالكين دررها الثمينة، و اشرح لها شرحاً يذلل صعابها و يميز من القشر لبابها، و اروق لهم بمصفاة[1] الفكر صفاها من عكرها، و انخل بمنخل[2] العقل لبابها من قشرها، و انقد جواهر معانيها و احصل حقائق مبانيها، حتى يكون كتابا جامعا لشتات اصول الدين كاشفا عن دقائق اسرار اليقين، توجد فيه خلاصة اقوال العلماء الراسخين ونقاوة اذواق الحكماء المتألهين، وفيه رموز الايات القرانية و كنوز الانوار الفرقانية، و تأويل الاحاديث النبوية و اسرار الكلمات الولوية الواردة من اهل بيت النبوة والولاية سلام الله عليهم فى البداية والنهاية.

ولكن العوائق تمنع عن المراد و عوادى الدهر تضرب دون بلوغ الامل بالاسداد، لما رأيت من قصور الطبائع والاذهان، و جمود القرائح على ما سمعوا من الامثال والاقران و مشاهير الزمان و اسانيد[3] الدوران، مع ما نشاهد من معاداة الايام بتربية اللئام، و توقير الجهلة و الارذال و شعشعة نيران الجهالة والضلال، و تعظيم اعداء العلم والعرفان و خفافيش انوار الحكمة والبرهان، و لقد ابتلينا بجماعة يرون

١ـ راق روقاً الشراب: صفاه ـ المصفاة ـ ج ـ اى مايصفى به.

٢ـ نخل نخلا الدقيق: غربله و ازال نخالته.

٣ـ اساتيد ـ النسخة البدل.

التعمق فی‌الامور الربانیة بدعة، والتدبر فی‌الایات الالهیة خدعة، کأنهم الحنابلة من کتب الحدیث، المتشابهة علیهم الحق والخلق و القدیم والحدیث، لم یتعد طورهم عن طور الاجسام ولم یرتق نظرهم عن الهیاکل والاجرام، فاعرضوا عن‌العلوم الالهیة والاسرار العظیمة الربانیة التی جاءت به الانبیاء، ونزلت بها الیهم الکتب من‌السماء، مما مدح‌الله علیها و اثنی علی متأملیها فی مواضع عدیدة من کتابه المجید الذی هو تنزیل من عزیز حمید.

فکنت بقیت علی‌هذا الحال ممسکاً عنان الاشتغال، حتی التمست عنی‌جماعة من الاخوان ورفقة من‌الخلان‌المستعدین لکشف الاقوال المستضیئین لنور الاحوال، و کلمازدت‌فی‌الاعتذار زادوافی‌الاقتراح، وکلماابیت‌ابواالاالمراجعة فی‌طلب الانجاح[1] حتی‌اوهنوا عزمی علی الاستنکاف و رجحو میلی الی‌الاسعاف[2]، علماً منی بان‌الرحمة الالهیة مقتضیة لان لایهمل امراً ضروریا یحتاج‌الیه الاشخاص بحسب الاستعداد، و العنایة الربانیة لاتبخل بشیء نافع فی مصالح‌العباد ذخراًلیوم المعاد، فربما اقتضت رحمته ان لایختفی فی‌بطون الاستتار هذه العلوم المنکشفة من عالم الاسرار، و لاتبقی فی الکتمان و الاحتجاب الانوار الفائضة من نور الانوار، فالهمنی الافاضة مما شربنا من علم القران و الحدیث وسکرنا به من تأویل الاحادیث، جرعة للعطاش الطالبین و لمعة لقلوب السالکین لتحیی بها نفس من شرب منه جرعة، ویتنورقلب من وجد منها لمعة.

فرأیت ان اشرع فی‌شرح الاحادیث، مستمداً من‌الله مستعیذاً به‌من شر کل عنید وخبیث، و اخرج تلک‌المعانی من‌القوة الی‌الفعل و التکمیل، مبرزاً لها من‌الخفاء الی الوجود و التحصیل، فاعملت فیه فکری وجمعت علی ضم شوارده[3] امری وسألت‌الله

١ـ ای: الفوز بالمقصود.

٢ـ سعف بحاجته، ای: قضاها له.

٣ـ شرد شملهم، ای: فرق جمعهم، شوارد، ای: المتفرقات. شواردا للغة: نوادرها و غرائبها.

ان يشد به ازری ويحط بكرمــه وزری ويشرح لاتمامه صــدری فنهضت عزيمتی بعد ماكانت قاعدة، وهبت[1] همتی غب ما كانت راكدة، و اهتزالخامل من نشاطی وتموج الساكن من انبساطی، وقلت لنفسی: هذا اوان الشروع وشرح اصول يستنبط منها الفروع، وتحلية الاسماع بجواهر المعانی الفائقة، و ابراز الحق فی صورته المعجبة الــرائقة، غيرمبال بانكار المنكرين و استنكار الجاحدين المتكبرين، توكلا علی الله ورجاء منه فی اعانة الصابرين و اغاثة الملهوفين و دفـع شرور المعاندين وردكيد الحاسدين، كما قال تعالی: قل الله ثم ذرهم فی خوضهم يلعبون (الانعام ـ ٩١)، قل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر (الكهف ـ ٢٩).

والرجل المؤمن المتيقن فيما جاءه من الحق و هو علی بينة من ربه لايلتفت الی المشهور، و لايبالی اذا اصاب الحق من مخالفة الجمهور، فان الجمهور ساكنون فی بيت حجابهم مقيمون فی اول نشأتهم و مقامهم، و هومسافر من مقامه مهاجــر الی الله و رسوله، والمسافر لابد له من مخالفة المقيم، فان وافق ذلك نظر ابناء الزمان واصحاب البحث والبيان، فهوالذی نرومه منهم ونهواه، وان لم يوافق نظرهم ولم يهتدوا بهداه، فمعلوم ان الحق لايوافق عقول قوم فسدت قرائحهم بامراض وعلل اعيت اطباء النفوس عن علاجهم، حتی خوطب النبی الهادی عليه السلام: بانك لاتهدی من احببت (القصص ـ ٥٦)، فلاجرم اذاشرعوا فی تحصيل العلم واقتباس النور، مازادهــم الا نفوراً استكباراً فی الارض ومكر السيیء ولايحيق المكر السيئی الا بــاهله (الفاطر ـ ٤٢ و٤٣) وليس لنا مع هؤلاء و اشباههم كلام وكتاب، و لا بحث وجواب و لانداء وخطاب، حيثما قال تعالی: و ان يروا كل اية لايؤمنوا بها (الانعام ـ ٢٥).

وفی الحديث عنه صلی الله عليه واله: ان من العلم كهيئة المكنون لايعلمه الا الراسخون فاذا نطقوا به لم ينكره الا اهل العزة بالله.

ثم اعلموا يا اخوانی المؤمنين: ان علم الحديث كعلم القران مشتمل علی ظاهر وبــاطن ومجمل ومبين وتفسير وتأويل ومحكم ومتشابه ونــاسخ ومنسوخ، وكما ان

---

١ ـ هباً و هبوباً وهبيباً و هباباً: نشط واسرع، وهب الرجل من النوم: انتبه و استيقظ.

القران يوجد فيه من علوم المكاشفة مايختص بدركه اهل الله خاصة و هم اهل القران، وهى غوامض علم التوحيد وعلم الملائكة و الكتب والرسل وعلم المعاد وحشر النفوس و الاجساد، كذلك يوجد فيه من القصص و الاحكام وعلم الحلال و الحرام و العقود و المناكحات و البيوع و المعاملات و المواريث و القصاص والديات مايعم ادراكه وينتفع به عامة الخلق، هذه للدنيا وتلك للاخرة، هذه للابدان وتلك للارواح، متاعاً لكم و لانعامكم (النازعات ـ ۳۳).

فهكذا حال الحديث حيث يوجد فيه القسمان: علم الدنيا وعلم الاخرة، وعلم المعاملة وعلم المكاشفة، وهو يختص بدركه اهل الله، وهم المرادون بقوله تعالى: ومن عنده علم الكتاب (الرعد ـ ۴۳)، وقوله: والراسخون فى العلم (آل‌عمران ـ۷) و الى هذا العلم اشار بقوله: و من يؤت الحكمة فقدا اوتى خيراً كثيراً (البقرة ـ ۲۶۹) و بقوله: ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذوالفضل العظيم، (الجمعة ـ۴) و هو العلم الممدوح فى الكتاب و السنة بفنون من المدائح وصنوف من الاثنية، ويستغفر لصاحبه كل من فى السماء و الارض من الملائكة والخلائق اجمعين حتى الحيتان فى الماء، و هو الذى به يرجح فى ميزان الاخرة مداد العلماء على دماء الشهداء، الى غير ذلك من المدائح والاثنية مما لايعد و لايحصى؛ لاالذى اكب عليه الاكثرون وتقرب به الى الله المترسمون من حفظ الاقوال و الروايات وضبط احوال الرجال، ثم الاشتغال بمعرفة الفروع الغريبة وطلب ادلتها وعللها و استكثار الكلام فيها وحفظ الخلافيات، حتى ان من كان اشد تعمقا فيها و اكثر بحثاً و استعمالا فهو الافقه عندهم، و ربما سئلته عن معرفة شيء من اركان الايمان الذى دل على وجوبها صريح ايات القران و احاديث رسول الانس والجان والائمة عليه وعليهم صلوات الله الرحمن كعلم التوحيد وعلم الاخرة وعلم الملائكة وكيفية انزال الوحى والكتاب ومعرفة النفس ومقاماتها ونشأتها ونشو الاخرة و مواطنها من القبر و البعث و الصراط و الميزان و الحساب و الموقف و العرض و الجنة و النار و الثواب والعقاب، فلم تجد عنده منها خبراً اصلا الا مجرد الفاظها المسموعة المستعملة، و استوت حاله مع سائر الناس، وكذا لم تصادفه مراقباً لاحوال

قلبه‌مراعیاً له‌عما یشوشه فی‌الاخلاص‌حارساً له‌عما یفسده ویهلکه اویمرضه ویکدره من الاغراض النفسانیة و الشهوات الدنیاویة، بل تراه مشحوناً بامـراض مهلکة و اخلاق مغویة مردیة، و هو لم یجدها قادحة فی‌علمه و حاله، و لامانعة عن سلامته فی معاده و مآله کأنه لم‌یقرأقوله تعالی: الامن اتی‌الله بقلب‌سلیم، (الشعراء ـ ۸۹) ولم یسمع‌قوله: قد افلح من زکیها وقدخاب من دسیها (الشمس ـ ۹ و ۱۰).

و الحاصل ان العلم علمان: علم مکاشفة وعلم معاملة، الاول یطلب لذاته لالشیء اخر، فانه العلم بالله وصفاته و آثاره، والثانی یطلب للعمل‌به، فغایته العمل، وغایةالعمل ایضاً صفاء الضمیر وسلامة النفس عن‌التعلقات وصقالة مراة القلب عما یکدره ویرین علیه ویطبع، و هذه الصفاء و السلامة ایضاً امـرعدمی لیس مقصوداً بالاصالة، و انما یطلب لکونه وسیلة الی ما هوالمقصود الاصلی و هوارتسام صورالحقائق فیه اوتجلی الحق و نعوته واثاره علیه، و من ظن ان علمه بکیفیة الاعمال یکفیه فی‌سلامة العاقبة و المآل و الخلاص عن‌العذاب، وبه‌ینال درجة اهل الفضل والکمال، لکان‌کمن به‌مرض شدید وکان یعلم‌کیفیة العلاج وترکیب الادویة فظن‌ان ذلک یکفیه فی‌خلاصه عن‌مرضه الجسمانی ویشفیه بدون العمل به، ولذلک یزداد مرضه حتی‌یهلکه، و قدورد تشدیدات عظیمة للعالم‌التارک للعمل بعلمه:

فعن امیرالمومنین علیه‌السلام: العلماء رجلان: رجل‌عالم اخذ بعلمه فهذا ناج، وعالم تارک لعلمه فهذا هالک، وان اهل‌النار یتأذون من‌ریح العالم التارک لعلمه، وعنه علیه‌السلام: مـن اراد الحدیث لمنفعة الدنیا لم‌یکـن له فی‌الاخـرة نصیب، وقال: اذا رأیتم العالم محباً لدنیاه فاتهموه علی دینکم، فان‌کل محب لشیء یحوط[1] ما احب، و قال‌علیه‌السلام: اوحی‌الله الی داود علیه‌السلام: لاتجعل بینی وبینک عالما مفتونا بالدنیا فیصدک عن طریق محبتی، فاولئک قطاع طریق عبادی المریدین، ان ادنی ما اناصانـع بهم ان انزع لذیذ مناجاتی عن قلوبهم، و قال علیه‌السلام: مـن طلب العلم لیباهـی به

۱ـ ای یهم بامور ما احب ویتعاهده.

العلماء او يماری[1] به السفهاء او يصرف وجوه الناس اليه فليتبوء مقعده من النار؛ الى غير ذلك مـن الاحاديث و الاخبار الكثيرة فی ذم علماء الدنيا الـراغبين فی مالها و جاهها.

و من عجيب ما ذكر فی هذا الباب مانقله الشيخ الفاضل العامل نـاهج مسلك الورع واليقين، قدوة المجتهدين زين الملة والحقيقة والدين العاملی طاب ثراه فـی بعض رسائله ناقلا عن بعض المحققين انه قال: العلماء ثلاثة: عالم بالله غير عالم بامر الله، و عالم بامر الله غير عالم بالله و عالم بهما جميعا، فالاول عبد استولت المعـرفة الالهية على قلبه فصار مستغرقا بمشاهدة نور الجلال والكبرياء، فلايتفرغ[2] لتعلم علم الاحكام الا ما لابد منه، و الثانی: هـو الذی يعرف الحلال و الحرام و دقائق الاحكام، ولكنه لايعرف اسرار جلال الله، و امـا الثالث: فهـو جالس على الحد المشترك بين عالـم المحسوسات و عالم المعقولات، فهو تارة مع الله بالحب و تارة مع الخلق بالشفقة و الرحمة، فاذا رجع من ربه الى الخلق صار فيهم كواحد منهم كأنـه لايعرف الله، فهذا سبيل الصديقين و هو المراد بقوله صلى الله عليه وآله: سائل العلماء و خالط الحكماء و جالس الكبراء؛ المراد بقوله: سائل العلماء: العلماء بامر الله غير العالمين بالله، فامـر بمسائلتهم عند الحاجة الى الاستفتاء، واما الحكماء: فهم العالمون بالله الذين لايعلمون اوامر الله، فامر بمخالطتهم، و اما الكبراء: فهم العالمون بهما، فامر بمجالستهم، لان فی مجالستهم خير الدنيا والاخرة.

و لكل واحد من الثلاث ثلاث علامات: فللعالـم بامـر الله الذكر باللسان دون القلب، والخوف من الخلق دون الرب، والاستحياء من الناس فی الظاهر ولايستحيی من الله فی السر، والعالم بالله ذاكـر خائف مستحيی، اما الذكر فذكر القلب لا ذكـر اللسان، والخوف خوف الرجاء لاخوف المعصية، والحياء حياء مـايخطر على القلب لاحياء الظاهر. واما العالم بالله و بامر الله له ستة اشياء: الثلاثة المذكـورة للعالم بالله

۱ــ المرية الجدل. ماری مراء و مماراة: جادل و نازع ولاج.

۲ــ تفرغ: تخلی من الشغل، و تفرغ للامر: بذل مجهوده فيه.

فقط مع ثلاثة اخری، کونه جالساً فی الحد المشترك بین عالم الغیب والشهادة، وکونه معلماً للمسلمین، وکونه بحیث یحتاج الیه الفریقان الاولان و هو مستغن عنهما، فمثل العالم بالله و بامرالله کمثل الشمس لایزید ولاینقص، و مثل العالم بالله فقط کمثل القمر یکمل تارة و ینقص اخری، و مثل العالم بامرالله کمثل السراج یحرق نفسه و یضیء غیره. انتهی

و لیعذرنی اخواننا اصحاب الفرقة الناجیة ما افعله فی اثناء الشرح و تحقیق الکلام و تبیین المرام من الاستشهاد بکلام بعض المشایخ المشهورین عندالناس وان لم‌یکن مرضی الحال عندهم نظراً الی ماقال امامنا امیرالمؤمنین علیه‌السلام: لاتنظر الی من‌قال و انظر الی ماقال.

فها انا اشرع فی‌المقصود، مستمداً بواهب العلم و مفیض‌الوجود، و باسط الخیر والجود، مبتدیاً بشرح خطبة الکتاب لاشتماله علی فوائد نفیسة وفرائد لطیفة مع حسن البیان و لطف الخطاب؛ فاقول و بالله التوفیق والهدایة و به الاستعاذة من الغباوة والغوایة.

(مقدمة المؤلف)

قال الشيخ رضی‌الله عنه «الحمد» قيل هو الوصف بالجميل على وجه التبجيل فيختص باللسان، وللمناقشة فی هذا الاختصاص مجال، وقيل: بل هو بالحقيقة فعل‌يشعر بتعظيم المنعم من جهة‌كونه منعما فيعم مورده اللسان والاركان والجنان، و عن بعض المحققين: الحمد اظهار الصفات الكمالية لاحد فيعم حمد الانسان وغيره، و من هذا القبيل حمدالله جل ثناؤه على ذاته، و ذلك حيث بسط بساط الوجود على ممكنات لاتعد ولاتحصى، و وضع عليه موائد‌كرمه التی لايتناهی، فقد‌كشف عن صفات‌كماله بدلالات قطعية تفصيلية غير متناهية، فان‌كل ذرة من ذرات الوجود تدل عليه ولايتصور مثل هذه الدلالات فی‌الالفاظ والعبارات، ومن ثم قال صلی‌الله عليه و اله: لااحصی‌ثناء عليك انت‌كما اثنيت على نفسك.

«لله» اللام للاختصاص، ولام الحمد للجنس، ولا يبعد ان يراد ان جنس الحمد مختص به تعالی، لان النعوت الكمالية‌كلها ترجع اليه لانه فاعلها و غايتها كما حقق فی مقامه، و لانه الموجود الحقيقی[1] كما يعرفه العارفون، و ثبوت الصفة فرع على ثبوت الموضوع، ولذلك انهم يرون‌كل قدرة مستغرقة فی‌القدرة بالذات، و‌كل علم مستغرقا فی‌العلم بالذات، و هكذا فی‌كل صفة كمالية، فاذن المحامد‌كلها راجعة اليه تعالی، ولهذا ذكر اسم«الله» دون غيره من‌الاسماء لدلالته بحسب المفهوم على جامعية الاوصاف الجمالية والجلالية‌كلها و ربوبية انواع الاشياء‌كلها، و‌كل اسم غيره انما

١ــ وغيره لايكون موجوداً بالحقيقة، بل محض ربط بجاعله.

یدل علی صفة واحدة و ربوبیة نوع واحد؛ ثم لماکان الحمد فعلا اختیاریاً حادثاً لابدله من علل اربع دل علی بعضها بالالتزام؛ احدها الفاعل: وهو الحامد وهـو المفهوم منه بالالتزام؛ و ثانیها القابل: وهو اللسان فی المعنی الاول[۱] والثلاثة[۲] فـی المعنی الثانی[۳] والموجودات کلها فی المعنی الثالث[۴]؛ وثالثها الصورة: وهی المحمود بها التی انشأها الحامد و اظهرها من الصفات الکمالیة والنعوت الجلالیة، لکل محمود بحسب حاله و کماله؛ و رابعها الغایة: ویقال لها المحمود علیه والیه اشار بقوله:

«المحمود لنعمته» لکن لما تقرر فی العلوم العقلیة: ان العلة الغائیة لهاوجود فی الذهن و به صارت علة للفاعل فی فاعلیته، ولها وجود ایضاً فی الخارج و به سمی غایة، والغایة فی الحقیقة مـا یلحق الفاعل و ینتهی الی نفسه، والذی وقع مـن التقسیم فی المشهور من ان الغایة قد تکون فی نفس الفاعل کالفرح، و قد تکون فی القابل کصورة البیت فی مادته، وقد تکون فی غیرهما کمن یفعل فعلا لرضاء فلان غیر مستقیم، الا ان یراد بها منتهی الحرکة لاالغایة الحقیقیة، فانالبانی لبنیان والمحصل لرضاء فلان لایبنی ولایحصل الا لمصلحة تعود الی نفسه؛ فالقسمان الاخیران یرجعان الی القسم الاول و علیه المعول، فمن حمدالله لایحمده الا لغایة تعود الیه و هی التقرب الیه بالعبودیة، اذ لاغایة للعبد فوقها ولاکمال له اعلی منها، و لذلک قدمت فی التشهد علی الـرسالة، ولا یمکن عبودیته الا بعرفانه والعلم بالهیته وصفاته العلیا و اسمائه الحسنی ولذا قال:

«المعبود لقدرته» اللام فی قوله: لقدرته، لام التعلیل، ای یعبده العابدون، لکونه قادراً علی الاشیاء فاعلا لمایشاء فی حقهم، فیعبدونه اما خوفاً وطمعاً او اجلالا وتعظیماً.

«المطاع فی سلطانه» یطیعه الموجـودات و ما فـی الارضین والسموات لقوله حکایة عن الکل: قالتا اتینا طائعین (فصلت ــ ۱۱)، و لقوله: و لله یسجد من فـی السموات

۱ــ ای تعریف الاول للحمد.

۲ــ الثلاثة هی اللسان والارکان والجنان.

۳ــ ای تعریف الثانی للحمد.

۴ــ ای تعریف الثالث للحمد.

والارض طوعاً وكرهاً و ضلالهم بالغدو و الاصال (الرعد ـ ١٥). «المرهوب لجلاله المرغوب اليه فيما عنده» الرهبة والرغبة لازمتان فيمن له غاية العظمة والجلال ونهاية اللطف والجمال، بل لايخلو جمال عن جلال ولاجلال عن جمال، اما الرهبة من الجمال: فللهيمان الحاصل من الجمال الالهی و لانقهار العقل منه و تحيره فيه، و اما الرغبة فی الجلال: فللطف المستور فی القهر الالهی كما قال تعالی: ولكم فی القصاص حيوة يا اولی الالباب (البقرة ـ ١٧٩) و قال امير المؤمنين عليه السلام كما روی عنه: سبحان من اتسعت رحمته لاوليائه فی شدة نقمته و اشتدت نقمته لاعدائه فی سعة رحمته و من ههنا يعلم سر قوله صلی الله عليه وآله: حفت الجنة بالمكاره و حفت النار بالشهوات.

«النافذ امره فی جميع خلقه» المراد به امر التكوين لاامر التشريع، فلله تعالی امران: امر تكوين وهو الذی بلاواسطة مخلوق، و امر تشريع بواسطة الكتب و الرسل عليهم السلام؛ والاول نافذ فی جميع الخلق ولا يسعهم، الا الطاعة كما قال تعالی: انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون (يس ـ ٨٢)، والثانی مختص بالثقلين، فمنهم من اطاع و منهم من عصی؛ «علا» فلا رتبة فوق رتبته، «فاستعلی» ای فتنزه عن صفات المخلوقين. «و دنی فتعالی» اما دنوه فلانه اقرب الی كل شیء من كل شیء، اذ لاذرة من ذرات الوجود الا و نورالانوار محيط به قاهر عليه، اما تعاليه فلارتفاعه عن صفات الاكوان و سمات الحدثان، فهو العالی فی دنوه والدانی فی علوه.

«و ارتفع فوق كل منظر» ای لايصل اليه نظر النظار ولاينتهی اليه سير الافكار، «الذی لابدو لاوليته ولاغاية لازليته» لارتفاعه عن الازمنة والزمانيات كارتفاعه عن الامكنة والمكانيات، وحيث لم يكن مكانيا كانت نسبته الی الامكنة واحدة، فحيث لايكون زمانياً يكون نسبته الی الازمنة واحدة، فيستوی عنده البدو والغاية والازل والنهاية، فازله ابد و ابده ازل بحسب الزمان، كما علوه دنوه و دنوه علوه بحسب المكان، فهو الاول والاخر والظاهر والباطن (الحديد ـ ٣).

«القائم قبل الاشياء و الدائم الذی بهقوامها»: يعنی انه تعالی قائم بذاته لابغيره لانه واجب الوجود، ولوقام وجوده بغيره لكان ممكنا مفتقراً الی الغير ولزم الدور ايضاً،

وهوقبل الاشياء لافتقارها اليه اما بوسط اوبغيروسط، لانهاممكنة فينتهى سلسلة افتقارها اليه تعالى دفعاً للدوروالتسلسل، وهذه القبلية قبلية بالذات لتعاليه عن الزمان، فهو دائم الذى بهقوام الموجودات، فهو القائم بذاته المقوم لغيره، وهذا معنى القيوم؛ «والقاهر الذى لايؤده حفظهما»[1]: لايؤده اى لايثقله و لايشق عليه حفظ الاشياء، يقال: اوده يؤده اذا اثقله و اجهده، واودت العود اوداً اذا اعتمدت عليه حتى املته، وفى ايراد صفة القهر ههنا اشارة الى الدليل على كونه مما لايتعبه ولايكله حفظ الاشياء، لان ايجاده و ادامته لها على سبيل الرشح والفيض لاعلى وجه الاستكمال والانفعال كما فى غيره من الفاعلين، اذما من فاعل غيره الا ويفعل لغرض زائد على ذاته ويستكمل فى فاعليته بذلك الغرض الذى يعود اليه و ينفعل منه، و الانفعال يلزم التعب و الكلال و الانتقال من حال الى حال.

«و القادر الذى بعظمته تفرد بالملكوت وبقدرته توحد بالجبروت»: الملكوت من الملك بالكسر وهو كالمملكة فى المعنى، كما ان المملكة كالملك بالضم فيه، وخص استعماله فى المملكة الباطنة فتقابل الملك، اى المملكة الظاهرة؛ والجبروت ايضا فعلوت من الجبروانه تعالى جبارلانه يجبر نقائص الممكنات بافاضة الخيرات عليها، و يكسو العناصر صورالمركبات فيجبر نقصانها، وخص استعماله فى عالم الالهية، وقيل: الجبروت فوق الملكوت كما ان الملكوت فوق الملك، والمراد انه متفرد بمالكية الاشياء ظاهرها وباطنها، لان الملك بالحقيقة هوالغنى مطلقاً، الذى لايستغنى عنه شىء من الاشياء الذى له ذات كل شىء، لانها حصلت اما منه اومما منه، فكل شىء غيره فهوله مملوك، و ليس له الى شىء فقر.

«وبحكمته اظهر حججه على خلقه»: الحكيم هوالمحكم خلق الاشياء، والاحكام هو اتقان التدبير و حسن التصوير و التقدير، و الحكيم ايضاً الذى لايفعل قبيحاً ولا يخل بواجب، والذى يضع الاشياء مواضعها، والحكيم ايضاً العالم لاشتقاقه من الحكم بمعنى التصديق، او من الحكمة، و الحكمة لغة العلم و منه قوله تعالى: يؤتى

---
[1] ــ حفظها (الكافى).

الحكمة من يشاء (البقرة ـ ٢٦٩). وعن ابن عباس: الحكيم الذى كمل فى حكمته، و العليم الذى كمل فى علمه، والحجج جمع الحجة و هى فى اللغة اولا بمعنى القصد، و منه المحجة جادة الطريق، ثم غلب على قصد الكعبة للنسك، والحجة ايضا بمعنى الغلبة، فحجه اى غلبه والمحجوج المغلوب فاستعمل بمعنى الدليل، اذ به يحصل الغلبة على الخصم كما فى قوله: ألم تر الى الذى حاج ابراهيم (البقرة ـ ٢٥٨) وقوله: وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء (الانعام ـ ٨٣) ثم استعملت بمعنى الرسول والامام، اما من باب المبالغة مثل: زيد عدل، او لان ذواتهم ادلاء الى الحق فيكونون حججاً على الخلق؛ و المعنى: ان حكمته تعالى اقتضت اظهار الحجج على الخلائق ببعثة الانبياء ونصب الاوصياء ليكمل الخلقة ويتم النعمة، اذبدون ذلك لايتمشى النظام ويقع الهرج والمرج و الانثلام و الانهدام كمابين فى موضعه.

«اخترع الاشياء انشاء وابتدعها ابتداء بقدرته وحكمته لامن شىء فيبطل الاختراع، ولا لعلة فلايصح الابتداع» الاختراع والابتداع لفظان متقاربان فى المعنى، و هو ايجاد الشىء لاعن اصل و لاعلى مثال، ومن اسمائه تعالى: البديع، و هو فعيل بمعنى المفعل، كالاليم بمعنى المولم، و البديع قديجىء بمعنى المفعول ايضاً، والبديع هو الذى يكون اولا فى جنسه ومنه قوله تعالى: ماكنت بدعاً من الرسل (الاحقاف ـ ٩) اى لست باول مرسل، والمراد انه تعالى اوجد الاشياء بنفس قدرته لاعن مادة، وبمحض حكمته لالغرض، اذلو اوجدها بواسطة اصل وعنصر لافتقر فى فاعليته الى سبب اخر منه الاصل، فلم يكن مخترعاً كاملا فى صنعه، ولو اوجدها لغرض وغاية اخرى غير ذاته لكان ناقصاً فى فاعليته، فلم يكن مبتدعا، لان الغرض و هو العلة الغائية مايجعل الفاعل فاعلا، فالاول اشارة الى نفى العلة المادية عن فعله والثانى الى نفى العلة الغائية عنه.

«خلق ماشاء كيف شاء» لما نفى الغاية عن فعله توهم انه ليس فاعلا بالاختيار، فازاح ذلك بانه: يفعل الاشياء كما شاء فيكون بمشيته، اى بارادته يفعل الخلق، لكن مشيته كقدرته ليست غير ذاته ليلزم ان يكون لغيره تأثير فى فعله، فان من فعل فعله بارادة زائدة على ذاته كان محتاجا فى قدرته و ارادته الى مرجح زائد عليه يرجح احد طرفى

«مقدوره» لتعلق الارادة به، فکانت ذاته مستکملة بذلك المرجح لحصول اولوية لها بسببه، و الا لم يفعل به، و کل مستکمل بغيره ناقص فی ذاته، والله منزه عن النقصان، و ايضاً اذا کانت المشية زائدة عليه، يلزم فی ذاته تعالی جهتا: قوة وفعل وحيثيتا: امکان ووجوب، فلم يکن واحداً حقاً، و اشار الی نفی الزيادة بقوله:

«متوحداً بذلك لاظهار حکمته وحقيقة ربوبيته»: يعنی خلق ماشاء حال کونه وحدانياً ذاتاً وصفة، اذلم يخلق الا لاظهار علمه بالنظام الاکمل الذی هو حقيقة الهيته و ربوبيته لالغاية اخری و داع اخر يدعوه الی الخلق و الايجاد «لاتضبطه العقول ولاتبلغه الاوهام و لاتدرکه الابصار» الادراك علی ثلاثة اقسام: لانه عبارة عن حضور شیء عند المدرك، و هو اما جسمانی اومفارق عن الاجسام، و المفارق اما مفارق بالکلية عنها او متعلق بها مضاف اليها، فالاول: هو المحسوس و ادراکه بالحس، و اقوی اقسامه و اجلاها هو البصر، و الثانی: هو المعقول و ادراکه بالعقل، و الثالث: هو الموهوم و ادراکه بالوهم، يريد نفی کونه تعالی مدرکا لغيره بنحو من الانحاء الثلاثة، و البرهان عليه: ان کل ماله صورة مساوية لحقيقته فهو محتمل الشرکة بين کثيرين، والله منزه عن المثل والشريك؛ ومما ورد فی الحديث: ان الله احتجب عن العقول کما احتجب عن الابصار، و ان الملاء الاعلی يطلبونه کما انتم تطلبونه، ثم المدرك بالحس لايخلو من حيز ومقدار و اليه اشار بقوله: «و لايحيط به مقدار» لتنزهه عن الجسمية ومايکتنفها.

«عجزت دونه العبارة وکلت دونه الابصار»: بفتح الالف، ای قصرت دون وصفه عبارة البلغاء، وحسرت من غير ادراکه ابصار البصراء، «وضل فيه تصاريف الصفات» ای ضل فی طريق نعته نعوت الناعتين وصفات الواصفين بفنون تصريفاتها و انحاء تغائرها وتعبيراتها، ای کلما حاولوا ان يصفوه تعالی باجل ماعندهم من صور الصفات الکمالية واعلی ما فی عقولهم من مفهومات النعوت الجمالية، فاذا نظروا اليه وحققوا امره ظهر لهم ان ذلك دون وصف جلاله واکرامه وسوی نعوت جماله و اعظامه، فلم يصفوه بماهو وصفه ولم ينعتوه کماهو حقه بل رجع ذلك الی وصف امثالهم واشباههم من الممکنات کمافی الحديث المشهور عن الباقر عليه السلام: کلماميزتموه باوهامکم

فی ادق معانیه... الی اخره، وذلك معنی مافی الادعية السجادية من قوله علیه السلام: ضلت فيك الصفات و تفسخت دونك النعوت.

«احتجب بغیر حجاب محجوب و استتر بغير ستر مستور»: یعنی ان احتجابه عن البصائر و الابصار و استتاره عن العقول والانظار لیس من جهة خفائه فی نفسه، لانه اظهر الاشیاء واجلی الموجودات، ولامن جهة مانع يحجبه اوساتر يستره، اذلاحجاب بينه وبين خلقه الاقصور الغرائز ونقصان المدارك والعقول، بل غاية ظهوره سبب بطونه ونهاية جلائه منشأ خفائه، فهومن حيث هو ظاهر باطن، ومن حيث هومنجل[1] محجوب، ومن حيث هومشهور مستور، قوله: حجاب محجوب، الاولى كونه بالاضافة بمعنى اللام[2] لابالتوصيف، وكذا قوله ستر مستور: «عرف بغير روية»: قدتقرر فی العلوم العقلية: ان كل مالاسبب و لاجزء له لايمكن عرفانه بطريق الفكر البرهانى، بل اما مجهول محض مأيوس عن معرفته، و اما مستدل عليه من جهة الاثار و الافعال، و العلم الحاصل من طريقها علم ناقص لايعلم بهخصوصية ذات المعلوم، بل بوجه عام مشترك بينه وبين غيره، اذالاثر و المعلول لايستدعى الا سبباً ما وعلة ما مطلقا؛ و اما معروف بالمشاهدة الحضورية لابصورة زائدة كما هوحال العرفاء الكمل من الانبياء و الاولياء على نبينا واله وعليهم السلام عند انخلاعهم عن هذه النشأة، ولكن لاعلى سبيل الاحاطة و الاكتناه لانها ممتنع كمامر، بل على وجه الاستغراق و الاندكاك؛ وفی بعض النسخ: بغير رؤية، بالهمزة و التخفيف، يريد نفى الابصار ومعناه ظاهر ويلائم الاول قوله:

«و وصف بغير صورة»: اشارة الى نفى الحدله عنه، كما الاول اشارة الى نفى البرهان عليه عنه، اذحد الشیء هوالصورة المساوية لذاته، وكلما يوصف بحد لابدان يكون له ماهية كلية مركبة من جنس و فصل، والحق تعالى بسيط الحقيقة، وجوده عين ذاته بلا ماهية فلاحد له كمالا برهان عليه، «و نعت بغير جسم» ولاجسمانی، هذا من قبيل عطف العام على الخاص، اللهم الا ان يراد من الصورة الشكل و نحوه و هو

۱ــ متجل. النسخة البدل.

۲ــ ای حجاب يكون لمحجوب.

كماترى، «لااله الا الله الكبير المتعال»:

لما ذكر من صفات التنزيه و عد من نعوت التقديس ما دل على التوحيد و نفى المثل و الشريك و اثبات العظمة والتقديس، صرح بالمقصود و اتى بكلمة التوحيد و التنزيه التى بها يمتاز الموحد عن المشرك، ثم اردفها بصفات اخرى توجب زيادة المعرفة و قوة الايمان و شدة نور العرفان فقال: «ضلت الاوهام عن بلوغ كنهه وذهلت العقول ان تبلغ غاية نهايته، لايبلغه حدوهم ولا يدركه نفاذ بصر» النفاذ والنفوذ بمعنى واحد من نفذ السهم من الرمية و نفذ الكتاب الى فلان، و امره نافذ اى ماض، «و هو السميع العليم» لابآلة ولا بقوة زائدة، بل سمعه عبارة عن علمه بالمسموعات، و كذا بصره علمه بالمبصرات، و علمه عبارة عن احاطة ذاته بالاشياء على وجه الانطواء من غير ان تصير اجزاء ذاته كما هو التحقيق، لما ذكر من المعارف ما يدل على الالهية والتوحيد، اخذ فيما يدل على الرسالة والبعثة فقال:

«احتج على خلقه برسله و اوضح الامور بدلائله» و لما كلف الله العباد بمعرفته و عبادته، لان المعرفة به غاية وجودهم و غرض خلقهم كما فى قوله: و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون، (الذاريات ــ ۵۶) اى ليعرفون؛ ومعرفتهم بالله و باليوم الاخر لا يحصل الا من طريق النبوة والرسالة، لان عقولهم غير كافية فيها، سيما ما يتعلق منها باحوال المعاد و حشر الاجساد، فيحتاجون الى معلم بشرى و هو النبى والرسول عليهم السلام او من يستخلفه، فالمعرفة موقوفة على بعثة الرسل عليهم السلام، لان ما لايتم الواجب المطلق الا به فهو واجب فالبعثة واجبة عليه تعالى ليكونوا حججاً من الله على عباده، ثم لا يحصل العلم بالرسل عليهم السلام الا بالدلائل، فيجب على الله تعالى نصب الدلائل والبينات على حقيتهم بعين ما ذكرناه من توقف الواجب عليه.

«و انبعث[1] الرسل مبشرين و منذرين» صيغة انبعث متعدية الى المفعول يقال: بعثه و انبعثه اى ارسله؛ «ليهلك من هلك عن بينة و يحيى من حى عن بينة» (الانفال ــ ۴۲) اى ليموت من يموت عن بينة عاينها ، و يعيش من يعيش عن حجة شاهدها، لئلا

ــــــــ

۱ــ ابتعث (الكافى).

يكون له حجة على الله، بل يكون لله الحجة البالغة على خلقه، او ليصدر كفر من كفر و ايمان مــن امن عن وضوح بينة على سبيل استعارة[١] الهلاك والحيوة للكفر والايمان، او لان الكفر سبب للهلاك الحقيقى الاخروى والايمان سبب للحيوة الحقيقية الابدية، فيكون من باب المجاز المرسل تسمية للسبب باسم المسبب[٢] والمراد بمن هلك و من حى المشارف للهلاك والحيوة، او من هذا او ذاك حاله فى علم الله و قضائه.

«و ليعقل العباد عن ربهم» بتعليم الانبياء و ارشادهــم عليهم السلام، «ما جهلوه» من احوال المبدأ والمعاد، «فيعرفوه» تعالــى و تقدس، «بربوبيته بعد ما انكروه» بترك عبادته وطاعته، «ويوحده بالالهية بعد ما اضدوه» بالتشريك و عبادة الاصنام والهياكل؛ لما ذكر اولا حمدالله تعالى على نعمه العامة التى اشترك فيه الخلق المسلم والكافــر، ثم ذكر من نعوته و صفاته تعالــى ما يتعلق بايضاح الحجج و انبعاث الرسل عليهم السلام؛ ولاشك انهذه نعمة خاصة جليلة شريفة اجل و اشرف مما تقدم، فيقتضى حمداً و شكراً اخص و اعظم من الاول، فلذلك استأنف الحمد مرة اخرى فقال:

«احمده حمداً يشفى النفوس و يبلغ رضاه و يــؤدى شكر مــا وصل الينا من سوابغ النعماء وجزيل الالاء[٣]» التى من جملتها بعث الانبياء و اقامة الحجج والادلاء، و السبوغ بمعنى الاتساع والكمــال و سبغت النعمة اى كملت، والاسباغ: الاتمام، و الجزل ما عظم من الحطب و يبس[٤] و عطاء جزل و جزيل: عظيم، والاضافة فيهما من اضافة الصفة الى الموصوف، اى النعماء الــواسعة والالاء العظيمة. «و جميل البلاء» هو بمعنى الاختبار و الامتحان من بلاه و ابتلاه و ابلاه و تبالاه، اى اختبره و خبر به

١ـ ذكر المشبه به و ارادة المشبه استعارة.

٢ـ اى الهلاك، نحو اقطرت السماء نباتاً، اى: غيثاً لكون النبات مسبباً عنه . و فى النسخة البدل: لاتسمية للمسبب.

٣ـ و جميل البلاء (الكافى) وليست هذه الفقرة فى شرح الاصول والروضة للمولى صالح.

٤ـ الجزل: الحطب اليابس، وقيل الغليظ، وقيل ما عظم من الحطب و يبس، ثم كثر استعماله حتى صار كل ما كثر جزلا «اللسان».

و هو یکون فی الخیر و الشر، ای بلاء حسناً جمیلا فیکون من النعم الخاصة؛ ثم لما حمدالله و شکره علی النعم الخاصة المتعلقة بامر الرسالة و الهدایة، کر راجعاً ای کلمة التوحید مضموماً الیها الاقرار بافضل الانبیاء و خاتم الرسل علیه و علیهم السلام، فاقر بالشهادتین اللتین هما جزء الاسلام فقال:

«و اشهد ان لا اله الاالله وحده لاشریك له، الهاً واحداً[1] صمداً لم یتخذ صاحبة ولا ولداً، و اشهد ان محمداً صلی الله علیه و اله عبد انتجبه» ای اختاره، و رجل نجیب ای کریم بین النجابة، «و رسول انبعثه[2] علی حین فترة من الرسل» الفترة فی الاصل بمعنی الضعف و الانکسار و یقال: لما بین الرسولین من رسل الله، «و طول هجعة من الامم» الهجوع النوم لیلا، و انتبه بعد هجعة من اللیل ای بعد نومة قلیلة منه، و المراد ههنا غفلة الامم بفقدهم الرسول علیه السلام.

«و انبساط من الجهل و اعتراض من الفتنة و انتقاض من المبرم» المراد منه تطرق الخلل الی القوانین الشرعیة و وقوع القصور فی الاحکام الدینیة، یعنی انه ظهر احوج ماکان الناس الی من یهدی الصراط المستقیم و یدعو الی الدین القویم بنظم الامور و ضبط حال الجمهور، و ذلك من جهة تفرق السبل و انحراف فی الملل و اختلال للدول و اشتعال نار الضلال و اشتغال الناس بالمحال؛ فالعرب علی عبادة الاوثان و وأد البنات، و الفرس علی تعظیم النیران ووطی الامهات، و الترك علی تخریب البلاد و تعذیب العباد، و الهند علی عبادة البقر و سجود الحجر و الشجر، و الیهود علی العناد و الجحود، و النصاری حیاری فیمن لیس بوالد ولا مولود. «وعمی عن الحق و اعتساف من الجور و امتحاق من الدین» محقه محقاً ای ابطله و محاه، ویمحق الشیء و امتحق ای بطل؛ افیلیق بحکمة الملك الحق المبین ان لایرسل رحمة للعالمین ولا یبعث من یجدد الدین و یکشف عن وجه الیقین؟ فلاجرم ارسله: بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله ولو کره المشرکون (التوبة ــ ۲۳).

۱ــ واحداً احداً صمداً (الکافی).

۲ــ ابتعثه (الکافی).

«و انزل اليه الكتاب فيه البيان والتبيان، قرانا عربيا غير ذی عوج لعلهم يتقون، (الزمر ــ ٢٨) قد بينه» ای بين الله تعالــی او الرسول عليه السلام القران؛ «للناس» كلما خفی عليهم مــن امر الدين، «و نهجه» بالتخفيف، ای اوضح طــريقه و ابان لهم، من نهجت الطريق: ابنته و اوضحته، و قد يجیء نهجته بمعنی سلكته، «بعلم قد فصله» ای بسبب علم الهی ازلی افاد تفصيله عليهم فی القران، ان كان فاعل بين هو الله او بعلم نبوی فصل به مجملات الكتاب، ان كان الفاعل هو الرسول.

«و دين قــد اوضحه» والاول اشارة الی علم الحقيقة والايمان؛ و الثانی اشارة الی علم الطريقة والعمل بالاركان، و لهذا عقبه و عطف عليه توضيحاً بقوله: «وفرائض قد اوجبها و اوامر[1] قد كشفها لخلقه و اعلنها» ای اعلن تلك الفرائض و الاوامر، «فيها دلالة» مبتداء قدم عليه خبره للظــرفية، «الی النجاة» متعلق بالمبتداء و كــذلك قوله: «و معالم» عطف علی دلالة وقوله: «تدعو الی هداه» صفة لمعالم، والهدی مايهتدی به، و الضمير المجرور اما لله، ای هدی الله وهو دين الحق، او للرسول او للكتاب، والاضافة علی الاخيرين بيانية.

«فبلغ صلی الله عليه و آله ماارسل به» الباء للملابسة، ای ارسل الی الخلق متلبساً به من القران او الرسالة، «و صدع بما امر» كماقال تعالی: فاصدع بما تؤمر (الحجر ــ ٩٤)، ای اظهر دين الاسلام، والصدع الشق، و قــد صدعته فانصدع و صدعت الفلاة قطعتها و صدعت الشیء اظهرته و بينته و صدعت بالحق تكلمت به جهاراً؛ «و ادی ما حمل من اثقال النبوة» الاثقال جمع الثقل ضد الخفة كما فی قوله تعالــی: و اخرجت الارض اثقالها، (الزلزال ــ ٢) ای اجساد بنی ادم، و قد يجیء علی جمع الثقل بمعنی المتاع، و قد يحمل عليه ايضاً معنی الاية؛ والمراد ههنا هو الاول، و فيما ذكره اشعار بان المراد من الامانة فی قــوله تعالی: انا عــرضنا الامانة الی قــوله: و حملها الانسان (الاحزاب ــ ٧٢) هی النبوة لا العقل كما قيل، لانتقاض الحكم بالملك، ولا التكليف

١ــ امور (الكافی).

لشمـوله للجن، ولا المجمـوع لاجل ذلك، ولا الهيئة الاجتماعية التى فـى الانسان[1] لحصولها فى العالم الكبير.

«و صبر» على المحن والشدائد و الاذى، من قريش واليهود و غيرهما، «لربه» اى للتقرب اليه، «و جاهد» مع اعداءالله، «فى سبيله، و نصح لامته و دعاهم» بالحكمة والموعظة الحسنة، «الى النجاة و حثهم» اى حضهم، «على الذكر» اى ذكرالله تعالى بالقلب واللسان؛ و يحتمل ان يكـون المراد به الصلوة والدعاء، «و دلهـم على سبيل الهدى من بعده» بان استخلف بعده كتاب‌الله و اهل بيته عليه و عليهم‌السلام كما فى‌قوله صلى‌الله عليه و آله: انـى تارك فيكـم الثقلين كتاب‌الله و عترتـى، و اليه اشار بقوله: «بمناهج» اى الطريق الواضحة، «و دواع» اى اسباب بها يسلك طريق النجاة و سبيل الحق، «اسس للعباد اساسها» اى اصل تلك‌المناهج والدواعى، «و منائر[2]» جمع‌منارة مفعلة بفتح الميم من الاستنارة يقال لما يـوضع عليه السراج ولما يؤذن عليها و قياس جمعها مناور، لكن قد تورد بالهمزة تشبيهاً للاصل بالـزائد كما فى‌مصائب، والمـراد ههنا ما يتضح و يستنير بسببها طريق الحق.

«رفع لهـم اعلامها» اى نصب للامة اعلام تلك المنائر، ففيه اشارة الى تشبيه الهداة بعد رسول‌الله صلى‌الله عليه واله وهم اهل بيته عليهم‌السلام، اولا بمايوضع عليه السراج على سبيل الاستعارة لجامع بين الاضائة الحسية والعقلية ، ثم شبه تارة اخرى نصبهم للخلافة برفع الاعلام على طريقة التمثيل، «لكيلا يضلوا» بفتح الياء «من بعده» فى طريق الاخرة بفقد الدلائل والاعلام والقواد.

«و كان بهم رؤفا رحيماً» الـواو امـا للعطف على الافعال الماضية او للحالية، والجملة حال عن‌ضمير المرفوع المستكن فى‌واحد واحد منها، او عن‌المرفوع البارز فى‌يضلوا.

«فلما انقضت مدته» اى مدة عمره، «و استكملت ايامـه» اى‌ايام بقائه و حيوته

۱ـ اى كونه جامعاً لجميع المراتب والعوالم.

۲ـ المنارة موضع النور، مناور و منائر، الجمع.

فی الدنیا، «توفاه‌الله» ای اخذه کله، و فیه اشعار بان الـروح سیما روح الکمل ببعض قواه فی البدن والدنیا لابکلها کما یعرفه المحققون، و کذا فـی حالة النوم بشیء منها فی البدن کما سینکشف من بعض الاحادیث فیما سیأتی، «و قبضه الیه» ای‌قبض روحه بتمامه الیه سبحانه، «وهو عندالله مرضی عمله» حال من الضمیر المفعول او عن‌الفاعل، «وافر حظه عظیم خطره» ای قدره.

«فمضی صلی‌الله علیه و اله و خلف فـی امته کتاب‌الله و وصیه امیرالمؤمنین و امام المتقین صلـوات‌الله علیه صاحبین» ای متصاحبین لاینفك احـدهما عن الاخـر، مؤتلفین: یتم کل منهما بالاخـر بوجه، «اذ[1] یشهدکل واحد منهما لصاحبه بالتصدیق» فیشهدالکتاب بان علیاً صلوات‌الله‌علیه ولی‌الله لقوله: انما ولیکم‌الله... الایة (المائدة ـ ۵۵) و لقوله: اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی‌الامر منکم (النساء ـ ۵۹) ولقوله: هو مولاه و جبریل و صالح المؤمنین (التحریم ـ ۴)، وغیر ذلك من‌الایات، و یشهد هو علیه‌السلام بان القران بما فیه حق‌لعلمه بظاهره وباطنه و محکمه و متشابهه وناسخه و منسوخه و مفهومه و منطوقه و عامه و خاصه وهو المراد فی قوله تعالی: و من عنده علم الکتاب (الرعد ـ ۴۳) وقوله: فاسئلوا اهل الذکر ان‌کنتم لاتعلمون (النحل‌ـ۴۳) وقوله لعلمه الذین یستنبطونه (النساء ـ ۸۳).

«ینطق الامام عن‌الله فی‌الکتاب بما اوجب‌الله فیه علی‌العباد مـن طاعته و طاعة الامام و ولایته، و واجب حقه الذی اراد» الموصول وخبره صفة لحقه، ای من‌واجب حق‌الله الذی اراده و اوجبه علی‌العباد فی الکتاب و هـو المبین بقوله: «من استکمال دینه» ای دین‌الله، «و اظهار امره والاحتجاج بحججه» لابغیر تلك الحجج التی عینها للاحتجاج، «والاستضاء بنوره» الذی اودعه، «فی معادن» و تلك المعادن «اهل‌صفوته» ای خلص عباده فان صفو کل شیء خالصه و مختاره، اطلق علیه المصدر مبالغة، لکنه ههنا علی الرسم لابمعنی المفعول لاضافة الاهل الیها[2]، اللهم الا ان یکـون بیانیة، «و

۱ـ لفظة «اذ» لیست فی‌الکافی.

۲ـ ای اضافة الاهل الی الصفوة.

مصطفی اهل خیرته» ای المختار من مختاریه ومصطفی مصطفیه.

«فاوضح الله بائمة الهدی من اهل‌بیت نبینا عن دینه» مـا خفی علی الناس من معالم‌الدین و معارف الحق والیقین، «و ابلج» ای اضاء، والبلوج الاشراق، وقد بلج الصبح ای اضاء، و صبح ابلج ای بین البلج ای مشرق مضییء، وکـذلك الحق اذا اتضح یقال: الحق ابلج کذا فی‌الصحاح، وقدیستعمل‌متعدیا ایضاً کاضاء و اشرق، «بهم عن‌سبیل مناهجه» وطریق معالمه من ایات الکتاب و شواهد السنة، فانها مناهج‌الی‌الله استضاءت سبیل معرفتها بتعلیمهم علیهم‌السلام؛ «و فتح بهم عن باطن ینابیع علمه» ای ینابیع علم‌الله تعالی او العلم به تعالـی، شبه العلم بالماء استعارة بالکنایة و اثبت لـه الینبوع‌ترشیحاً[1]، ولعل المراد بالینابیع ایات‌القران.

«و جعلهم مسالك لمعرفته» اذ بسبب معرفتهم یوصل الی معرفةالله، فهم علیهم‌ـ السلام بوجه انوار بها یستضاء طریق الحق والرضوان، و بوجه اخـر طرق و مسالك الی‌الله وبوجه اخر: «معالم[2] لدینه» لانهم اعلام ومنائر یستدل بها علی‌الطریق، وبوجه اخر صاروا: «حجاباً[3] بینه و بین خلقه» لانهم واسطة بین الخلق والحق، و بوجه اخر جعلوا: «الباب المؤدی الی معرفة حقه» اذبهم یتأدی العارف الـی مدینة المعرفة کما فی قوله صلی‌الله‌علیه وآله: انا مدینة العلم وعلی بابها، وکذا حکم اولاده المعصومین علیهم‌السلام.

«اطلعهم‌الله» ای جعلهم‌مطلعین من‌قولك: اطلعتك علی‌سری، والاطلاع‌بالتشدید الاشراف و الوقوف، «علی المکنون من‌غیب سره» مما لایمکن الاطلاع علیه لغیرهم، فهم حفظة لسره و خزنة لعلمه و ودائـع لحکمته، و انهم ارکان لتوحیده و شهداء علی خلقه و اعلام لعباده ومنائرفی‌بلاده و ادلاء علی‌صراطه، فاحتاج‌الخلائق الی‌وجودهم، اذبهم یتم‌النظام «ویکمل» بتعلیمهم دین‌الاسلام فلاجرم لاتخلو الارض منهم جمیعا.

۱ـ تخییلا. النسخة البدل.

۲ـ و معالم (الکافی).

۳ـ و حجابا (الکافی).

«كلما مضى منهم امام نصب لخلقه من عقبه» اى مــن بعده، ان كان المكتوب حرف جر ومجرور بها اومن عقب الله الماضى ان كان موصولا وصلة «اماماً» اما حال من الموصول اومفعول لنصب، «بيناً» صفة للامام، اى بين الامامة لظهور الآيات والكرامات منه مع دعــوى الامامة «وهــادياً نيراً» يضيىء القلوب بهدايته و ارشاده، «و اماماً قيماً» بامر الامة، «يهدون بالحق» اما صفة اوحال اوخبر مبتداء، اى هم يهدون الناس محقين، اوبكلمة الحق او يهدرن الى الحق ويرشدون اليه، «وبه» اى وبالحق «يعدلون» بين ــ الناس فى الحكم او به يحكمون ويعدلون فى حكمهم وهم كلهم «حجج الله» على خلقه «و دعاته» لهم الى الحق والدين، «و رعاته» جمع الراعى، وكذا الرعيان و الرعاء كما فى قولــه تعالى: حتى يصدر الرعاء، (القصص ــ ٢٣) و الراعى هو الوالى، و الرعية العامة، كأنهم شبهوا[١] بالاغنام، لانهم قبل ان يكلموا اكالانعام فى الحيرة والضلالة، «على خلقه» بالحراسة والارشاد، فيحرسونهم ويرشدونهم الى سبيل الخير و النجاة، ولولاهم لضلوا وهلكوا.

«تدين بهديهم العباد ويستهل» اى يتبين، «بنورهم البلاد، جعلهم الله حيوة للانام» لانهم سبب ايمانهم الذى به حيوتهم الباقية، تسمية للسبب[٢] باسم المسبب[٣] و «مصابيح للظلام» اذ بنورهم يهتدون فى ليالى حجب الاجسام وظلمات هذه الابدان فيسلكون سبيل الحق، والظلام «اول الليل، ومفاتيح للكلام» اى القران، اذ بتعليمهم ينفتح بــاب فهمه على القلب، «ودعائم للاسلام» بحفظ بنائه بواحد منهم بعد واحد، كمن يمسك سقفاً «بدعامات» يقيم كلا منها بدل الاخــر، «و جعل نظام طاعته وتمام فرضــه» على العباد، «التسليم» اى ان يسلموا، «لهم فيما علم» اى فيما هو معلوم، «والرد اليهم فيما جهل» اى ان يردوا اليهم عليهم السلام فيما هو مجهول على الناس، اى يرجعوا اليهم لا الى غيرهم فى و قائعهم المجهولة، ولا ان يعملوا بالقياس فيها لقوله تعالى: فاسئلوا اهل الذكر ان

---

١ ــ اى الامة.

٢ ــ و هو الامام.

٣ ــ و هو الحياة.

کنتم لاتعلمون (النحل –۴۳) و الیه الاشارة بقوله: «وحظر» ای حجر و حرم، «علی غیرهم التهجم» هوالوقوع علی‌الشیء من غیر ملاحظة، والهجوم الدخول علی‌الشیء بغتة من غیر استیذان «علی‌القول بما یجلهون، ومنعهم جحد مالایعلمون» کما فی قوله تعالی: فلم تحاجون فیما لیس لکم به‌علم والله یعلم وانتم لاتعلمون (آل عمران–۶۶).

«لما اراد الله تبارك وتعالی»تعلیل‌للمذکورات‌فی‌حقهم علیهم‌السلام‌بما تقرر فی سابق علمه تعالی وتعلقت به‌مشیته «من» بیانیة «استنقاذ من شاء من خلقه» ای نجاتهم و تخلیصهم، «من‌ملمات‌الظلم» ای‌نازلاتها، من قولهم: الم‌به‌ای نزل‌به، «ومغشیات‌البهم» ای مغطیاتها من‌الغشاوة و هی‌الغطاء، قال تعالی: فاغشیناهم‌فهم لایبصرون، (یس –۹) ای غطیناهم، و البهمة الجیش و الفارس الذی لایدری من این یؤتی من شدةالبأس، والجمع بهم، وکلام مبهم لایعرف له وجه، «وصلی‌الله علی‌محمد و اهل بیته الاخیار الذین اذهب‌الله عنهم الرجس وطهرهم تطهیرا» عطف علی‌قوله: الحمدلله الی آخره، کما عطف الصلوة علی‌التحمید فی سائرالخطب بان ادرج نعت النبی و اهل بیته علیه وعلیهم الصلوة والسلام فی‌حمدالله تعالی و الثناء علیه، وجعل نعوتهم متعلقة بحمده و ثنائه، اشعاراً بغایة قربهم لدیه وکمال منزلتهم عنده.

«اما بعد: فقد فهمت یا اخی ماشکوت من اصطلاح اهل دهرنا» ای تصالحهم وتوافقهم من قولهم: اصطلحوا وتصالحوا اذاتراضوا ولم یتخاصموا، والتصالح و المصالحة خلاف‌التخاصم والمخاصمة، «علی‌الجهالة» ای کونهم یتوالفون ویتحابون لاجل الجهالة المشترکة التی استحسنوها، «وتوازرهم» ای‌تعاونهم، مهموز الفاء من آزرته عاونته، و المشهور وازرته، «وسعیهم فی عمارة طرقها» بارتکاب الشهوات و اقتراف السیئات واقتناءِ الاموال وتقرب السلاطین ومعاشرة الارذال، «ومباینتهم العلم و اهله» ای استنکافهم عن طلب‌العلم و تنفرهم عن صحبة العلماء ومجلس العلم اذا اتفق.

«حتی کادالعلم‌معهم» ای‌بسببهم وشومهم ان‌یأرز کله: ای‌ینضاء[1]، «وینقطع‌مواده

۱– ای نشف.

لماقد» اعرضوا عنه و: «رضوا ان يستندوا الى الجهل» صريحاً من غير مبالاة «و يضيعوا العلم و اهله» برفع اعلام الجهالة وراياتها وخفض علامات العلم وآياته، واسترزالهم العلماء والحكما، و استعظامهم الجهال و الاغبياء، كماهو حال اهل زماننا هـذا بعينه من انصرافهم عن المعرفة و الحكمة، فيجحدونها معاندين ويمنعونها مكابرين، اذقـد توحشت طبائعهم عن نورها و اشمأزت عنها اشمئزاز المزكـوم عن رائحة الورد و استيحاش الخفافيش ضوء الشمس، و كل من كان في بحر الجهل اولج وعن باب العلم و الكمال اخرج، كان عند ارباب الزمان افضل والى اوج القبول و الجاه اوصل كما قيل: كم عالم يلج... الابيات.

«وسئلت هل يسع الناس المقام على الجهالة؟» في امر الدين وطريق العبودية لرب العالمين وسلوك صراطه المستقيم والتمسك بشريعة سيدالمرسلين صلوات الله عليه وآله اجمعين.

«و التدين بغير علم، اذكانوا داخلين في الدين» بمجرد القول واللسان، «مقرين بجميع اموره على جهة الاستحسان» او العادة و الاستيناس من غير حجة وبرهان، ومن جهة السبق بالتحريك، «عليه» وفي بعض النسخ: والنشوعليه، وفي نسخة والنشق بالقاف، يقال: رجل نشق، اذاكان دخل في امور لايكاديتخلص منها، «والتقليد للآباء والاسلاف و الكبراء» وهذا حال اكثر ابناء الزمان من المنتسبين الى العلم المتوسمين بالفقه، اذا اقيم عليه البرهان فيما خالف رأيه من بعض قواعد العقائد و اصول المعارف لم يأتوا بشيء يسمن و يغني الا بالنقل من بعض المشايخ والاسلاف، ولم يعلموا ان هذا بعينه ما ذمه الله تعالى في مواضع عديدة من القران، «والاتكال على عقولهم في دقيق الاشياء و جليلها» و اصول المعارف وفروعها، اشارة الى ان الاتكال على عقول الاسلاف انما يجوز في المحسوسات والفروع لاغير.

«فاعلم يا اخي» شروع فـي الجواب عن استفتائه بتمهيد مقدمة و هي «ان الله تبارك و تعالى خلق عباده» و هي افراد البشر، «خلقة» اي فطرة، «منفصلة عن البهائم في الفطن» في اكثر النسخ بالنون جمع الفطنة و هي الفهم والذكاء، و فـي بعضها الفطر

بالراء جمع الفطرة و هذه اولى، لان الكلام فى اصل الخلقة، والفطنة والفطانة من الامور العارضة، و لانها انسب بقوله: كل مولود يولد على الفطرة، لانها جعلت اسماً للخلقة القابلة لدين الحق على الخصوص، ثم جعلت اسماً لملة الاسلام نفسها ، لانها حالة من احوال صاحبها، و عليه قوله صلى‌الله عليه وآله: قص الاظفار من الفطرة، و الظاهر ان الصورة الاولى من تصرف الكتاب. «والعقول المركبة فيهم» هذا مبتداء موصوف خبره قوله: «محتملة للامر والنهى» بخلاف البهائم فانها لاتفهم الخطاب لنقصان نفوسها و انحطاطها عن درجة الدعوة بالامر والنهى الا صوتا و نداء.

«و خلقهم[1] جل ذكره» مع اشتراكهم بينهم فيما يمتازون عن سائر الحيوانات فى اصل الفطرة، «صنفين: صنفاً منهم» نصبه على البدل، والاولى كونه مرفوعا كما هو المتعارف فى مثل هذا الموضع بان يكون مبتداء خبره «اهل الصحة و السلامة» و اما اذاكان منصوباً على كونه مفعولا ثانياً لخلق، لم‌يبق لهذا الكلام محل من الاعراب، و كذا قوله: «و صنفاً منهم اهل الضرر والزمانة» و كأنهم ضرائر و زمناء فى الجوهر الباطنى؛ والاول اشارة الى قصور القوة النظرية التى يقال لها العقل النظرى؛ والثانى الى اختلال القوة العملية التى يقال لها العقل العملى.

فان قلت: ما سبب هذا الانقسام وما الباعث على هذا التفاوت بين الانام بعدان كان الكل مقدوراً له مخلوقا بامره وقضائه و قدره، فما بالنا لانتساوى فى الخيرات و الشرور فى التوفيق والخذلان والثواب والخسران فى الكمال والقصور، ولم لانتشاكل ولانتعادل ولانتماثل[2]؟ فأين عدل‌الله فينا؟ وقد قال تعالى: وما انا بظلام للعبيد (ق-۲۹) وقال: وما ظلمناهم و لكن كانوا هم الظالمين (الزخرف- ۷۶).

قلنا: ان فى الجواب عن هذا السؤال تفصيلا لايليق بهذا الموضع، وانما يطلب فى كتبنا المبسوطة لتوقفها على علوم كثيرة شامخة، ولايمكن الجواب بما يقوله الاشاعرة

۱- جعلهم. النسخة البدل.

۲- والشرور ولانتعادل فى الكمال والقصور ولم لانتشاكل فى التوفيق و الخذلان والثواب والخسران ولانتماثل - النسخة البدل.

و من يحذو حذوهم: من انه تعالى يفعل بالاختيار، والعالم ملكه و ملكه، و للمختار ان يفعل فى ملكه وملكه مايشاء، ويتمسكون بقوله: لايسئل عما يفعل وهم يسئلون (الانبياء ۲۳) فانه تعالى اجل و اعظم من ان يفعل باختياره لالحكمة وغـاية بل بمجرد الارادة الجزافية؛ نعم: لايكون لفعله المطلق ولالمايبدعه اولا علة غائية غير ذاته، فذاته غـاية قريبة له، كما انه فاعل قريب له، و هـو غاية الغايات المتوسطة، كما انه فاعل الفواعل ومبدع البدائع، ولولم يكن السئوال ب(لم) صحيحاً لماوقع من داود على نبينا وعليه السلام فى قوله: لم خلقت الخلق؟ ولما وقع الجواب عنه تعالى بقوله: خلقت الخلق لاعرف، على طبق ماقال فى القرآن: وماخلقت الجن والانس الاليعبدون، (الذاريات-٥٦) وحرف اللام للتعليل، و اما القدر المناسب لهذا الموضع من الجواب فهوانه:

كما ان الانواع متخالفة فـى الحقائق، بعضها فى الطبقة الاولـى من الممكنات لقربها من الله تعالى كالملائكة المقربين، وبعضها فى الطبقة الثانية كمدبرات السموات وهكذا حتى ينتهى الى الارضيات، فلايرد السئوال بانه لم كان العقل اشرف من الجسم؟ ولم كانت السماء افضل من الارض؟ ولم صار الانسان اشرف من الحمار و الكلب؟ و لم صار عين الكلب نجساً وعين الماء طاهراً؟ لان الاعيان والماهيات غيرمعجولة، وانما للحق افاضة الوجود عليها ، فهذه التفاضل من لوازم الوجود و الايجاد والمجال غير مقدور.

فكذالك نقول فى اختلاف الاصناف الانسانية: بان الارواح الانسية بحسب الفطرة الاولى مختلفة فى الصفاء و الكدورة و الضعف والقوة وفى الضرر و الزمانة والصحة والسلامة و درجات القرب و البعد من الله تعالى، و المواد السفلية التى بازائها بحسب الخلقة متباعدة فى اللطافة و الكثافة ومزاجاتها متباينة فى القرب و البعد مـن الاعتدال الحقيقى، فقدر الله تعالى بـازاء كل روح مايناسبه من المواد، فحصل مـن مجموعها استعدادات مناسبة لبعض العلـوم و الادراكات دون بعض، مـوافق لبعض الاعمال و و الصناعات دون آخـر على ما قدر لها فى العناية الاولـى والقضاء السابق، كما قال صلى الله عليه وآله: الناس معادن... الحديث.

فلاجل ذلك تختلف الـدواعى و الارادات وتتفنن الاشواق والحركات، فينزع بعضهم بطبعه الى ماينفرعنه الاخر، ويستحسن احدهم بهواه مايستقبحه غيره، ومع ذلك العناية الالهية تقتضى نظام الوجود على احسن مايمكن واتم واكمل، فلوامكن احسن من ماهو عليه لوجد، ولكن لايمكن، قال تعالى: ولوشئنا لاتينا كل نفس هداها و لكن حق القول...الاية، (السجدة-۱۳) اى ولوشئنا لجعلناهم على نهج واحد، و لكن ينافى الحكمة لبقائهم على طبقة واحدة.

وبقاء سائر الطبقات الممكنة فى حـدالامكان مع عدم الظهور ابداً وخلو اكثر مراتب هذا العالم عن اربابها، فلايتمشى الامور الخسيسة و الدنية المحتاج اليها فـى العالم التى يقوم بها اهل الحجاب والقسوة و الظلمة البعداء عن الـرحمة والمحبة و النور و العزة، فلاينضبط نظام المسلمين ولايتم صلاح المهتدين ايضاً لوجود الاحتياج الى سائر الطبقات.

فلوكان الناس كلهم انبياء و اولياء وسعداء لاختل الامر بعدم النفوس الغلاظ و شياطين الانس القائمين بعمارة العالم، فوجب فى الحكمة الالهية، التفاوت فى الاستعدادات بالقوه والضعف و الكمال والنقص، ولهذاورد فى الخبر: انى جعلت معصية آدم سبباً لعمارة العالم، وفى الخبر: لولاانكم تذنبون لذهب الله بكم و جاء بقوم يذنبون[1]، وعن رسول الله صلى الله وآله حكاية عن ربه: انين المذنبين احب الى من زجل المسبحين، ولذلك قال: لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين (السجدة -۱۳).

«فخص اهل الصحة والسلامة بالامر والنهى بعد ما اكمل لهم آلة التكليف» وهى العقل الحاصل لهم فـى سن البلوغ، خالياً عما يعرضه من الجنون والاعماء و شبههما، «ووضع التكليف عن اهل الضرر والزمانة، اذقدخلقهم خلقة غيرمحتملة للادب والتعليم» اى التأدب بالادب العقلية والنسك الالهية والتعلم بالعلوم الحقيقية والمعارف اليقينية العلمية، و الافالقسمان كلاهما مكلفان بالاوامر والنواهى الشرعية والاعمال الظاهرة من الصلوة والطواف والزكوة والصيام وغيرها من الاعمال البدنية و الطاعات المالية.

۱- ليكونوا مظاهر للاسم الجبار والقهار وبعد ذلك للاسم الغفار.

«وجعل عزوجل سبب بقائهم» و غـاية خلقتهم والغرض من وجـودهم، «اهل الصحة والسلامة» وكذلك «وجعل بقاء اهل الصحة و السلامة بالادب والتعليم» لانهما غاية خلقتهم والغرض من وجودهم، لان سبب وجودهم وكونهم فى الدنيا مدة هو ان ينزه بالادب بواطنهم و تصفوا ارواحهم ويتجردوا عن الدنيا و يتنور عقولهم بالعلوم الالهية و الصفات الملكوتية والاخلاق النبوية ليلتحقوا بالملاء الاعلى و يتخلصوا عن المنزل الادنى، «فلوكانت الجهالة جائزة لاهل الصحة والسلامة، لجاز وضع التكليف عنهم، وفى جواز ذلك» اى وضع التكليف عنهم واهمالهم سدى كباقى الناس من الجهال و السفهاء بل كسائر الحيوانات «بطلان الكتب و الرسل و الاداب» لصيرورتها حينئذ عبثاً و هباء، لان الغرض من ارسال الرسل وبعث الانبياء وانزال الكتب و نصب الاوصياء هو تكميل العباد وتعمير الاخرة بارواح العلماء ونفوس العباد و الزهاد، فاذا بطل الغرض والغاية بطل السبب والعلة.

«و فى» ابطالها اعنى، «رفع الكتب والـرسل والآداب فساد التدبير» لان نظام الكائنات و بقاء الخلائق لاجل الانسان، وكمال الانسانية وحيوته الدائمة و بقاؤه لايتم الا بالكتب والرسل كمابين و حقق فى الحكمة والكلام من حاجة الخلق الى بعثتهم و ايجاب طاعتهم و تأييدهم بالآيات والمعجزات، «والرجوع الى قول اهل الـدهر» و من يحذو حذوهم من الطباعيين والمنجمين المنكرين للنشأة الآخرة والبعث، وقولهم كما حكاه الله تعالـى: ماهى الا حيوتنا الدنيا نمـوت و نحيى و مـا يهلكنا الا الدهر (الجاثية ــ ٢٤).

«فوجب فى عدل الله و حكمته ان يخص من خلق من خلقه خلقة محتملة للامر والنهى بالامر والنهى» اى يخص هذا الصنف بالخطاب و يأمرهم بامور مخصوصة و ينهاهم عن امـور اخـرى مخصوصة لايحتملها الصنف الآخر، «لئلا يكـونوا سدى مهملين» عما من شأنهم وفى غرائزهم ان يكتسبوه و يستكملوا به من العلم والطهارة، «و ليعظموه» بانه ليس بجسم ولاجسمانى ليس بخارج مـن العالم ولا داخل فيه، ولا فى وهم ولا فى عقل ولا يوصف بكم ولاكيف ولا صفة ولاصورة، «و يـوحدوه» بانه

لایقبل القسمة بالاجزاء والحد، ولا بالافراد والعد[۱] «و یقروا لـه بالربوبیة» لکل شیء فی السموات والارضین.

«ولیعلموا انه خـالقهم و رازقهم» و خالق جمیع المـوجودات و رازقها، «اذ شواهد ربوبیة دالة ظاهرة» علی ذوی الالباب ، «و حججه نیرة و اضحة» علی اولـی الایدی و الابصار، «و اعلامه لائحة» علی هؤلاء، «تدعوهم[۲] الی تـوحیدالله عزوجل» تضطرهم الی الاقرار بالهیته والاعتراف بوحدانیته و علمه و قدرته وجوده و کـرمه و لطفه و رحمته و صفاته العظمی وآلائه الکبری و اسمائه الحسنی وآیاته العلیا.

«و تشهد» عطف علی تدعـوهم، ای تشهد تلك الشواهـد والحجج والاعلام، «علی انفسها» ای انفس تلك الموجودات التی هی الشواهد والاعلام؛ «لصانعها بالربوبیة والالهیة لما فیها من آثار صنعه وعجائب تدبیره» کمایدل علیه علم الهیئة وعلم التشریح و علم الحیوان و علم النبات و علم آثار الکائنات و علم خواص الادویة والمرکبات و علم عجائب المخلوقات؛ و ادل و اشهد من هذه العلوم کلها علم النفس الادمیة وتشریح قواها الروحانیة والجسمانیة لاشتمالها علی زبدة مافی العالمین، وفیها انموذج من کل شیء یوجد فی النشأتین کماقیل:

لیس مـن الله بمستنکـر ان یجمع العالم فی واحد

«فندبهم الی معرفته» ای امرهم الیها، «لئلا یبیح لهم ان یجهلوه» ای لیعملوا ان لایجوز لهم الجهل بمعرفته، «ویجهلوا دینه» وهو دین الاسلام، «واحکامه، لان الحکیم» تعالی شأنه، «لایبیح الجهل به والانکار لدینه» لمن له اهلیة العلم وقوة الاجتهاد، «فقال جل ثناؤه، ألم یؤخذ علیهم میثاق الکتاب ان لا یقولوا علی الله الا الحق» (الاعراف ــ ۱۶۹) دلت الآیة علی انه تعالی اخذ علی اهل الکتاب المیثاق، ای اوجب علیهم القول الحق وحرم علیهم ان یقولوا فی صفات الله و افعاله و احکامه الا الصواب و ان یفتروا علی الله کذبا ویجترؤا علیه تعالی بما تنزه عنه من الولد والصاحبة والتجسیم والتحدید

۱ــ ای لایکون له وحدة عددیة.

۲ــ ای الاعلام والحجج.

والتشبيه وغير ذلك مما منشأه الجهل بالله وآياته.

«وقال: بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه» (يونس ـ ٣٩) ونجهم وذمهم بالتكذيب والانكار لما جاءت به الكتب والرسل بسبب مالم يعلموا ولـم يحيطوا به علماً من احوال المبدأ والمعاد، بل القرآن مشحون بمذمة الذين لايعلمون، والـذين يتكلمون بغير علم و يحكمون من غير حجة وبرهان، والذين يقولون آمنا ولم يؤمن قلوبهم، و قد شبه‌الله‌تعالى الجهال تارة بالانعام بل هم اضل سبيلا، وتارة بالدواب وتارة‌بالحمار ومرة بالكلب ومرة مسخهم قردة خاسئين، ومرة الحقهم بالشياطين و طوراً دعا عليهم بقوله: قاتلهم‌الله انى يؤفكون، (التوبة ـ ٣٠) وقوله: فى‌قلوبهم مرض فزادهم‌الله‌مرضاً (البقرة ـ ١٠) كما انه مشحون بمدح العلم والحكمة والامر بالتفكر والتدبر فى آيات لاتحصى.

«فكانوا محصورين بالامروالنهى» اى امرالله ونهيه، محدودين بحدود الشرع، مكلفين بمعرفة‌الله وآياته وكتبه و رسله، «مأمورين بقول‌الحق» اى بان يقولوا الحق، اومأمورين بالاوامر والنواهى بسبب قول‌الله وحكمه فى‌الكتاب؛ و الاول اولى‌لدلالة قوله «غيرمرخص» بكسرالخاء، لهم فى‌المقام على‌الجهل لانه سبحانه.

«امرهم‌بالسئوال والتفقه‌فى‌الدين فقال: فلولانفرمن كل‌فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى‌الدين‌ولينذروا قومهم اذا رجعوااليهم(التوبة ـ ١٢٢)، و قال: فاسئلوااهل‌الذكران كنتم‌لاتعلمون» (النحل ـ٤٣) استشهد بالاية الثانية على‌وجوب السئوال، وبالاية‌الاول على وجوب التفقه فى‌الدين، اذفيها الامربه‌على‌ابلغ وجه: لان معناها: فهلا نفرمن كل جماعة‌كثيرة كاهل‌بلدةاو كقبيلة جماعة‌ليتكلفوا الفقاهة فى‌الدين‌والمعرفة باصول‌الايمان وقواعدالعقائدعلى‌اليقين‌ويتجشموا مشاق‌تحصيلها، وقوله: لينذزروا قولهم اذارجعوا، معناه: وليكن غاية نفرهم‌وسعيهم بعدتحصيل‌المعرفة واليقين النصيحة لقومهم والوعظ لهـم والانـذار عندالـرجوع كما هـو دأب السالكين الـى الله من‌الانبياء و الاولياء عليهم‌السلام فانهم شرعوا اولا فى استكمال نفوسهم و طلب‌القربة اليه تعالـى، ثم اذا فرغوا من‌التحصيل و رجعوا الـى‌مواطن النفوس وايفاء الحقوق اشتغلوا بـالتكميل

والارشاد بعدالتكميل و الرشاد.

واما الذی ذكرصاحب‌الكشاف بقوله: وليجعلوا غرضهم ومرمی همهمهم[1] فی التفقه انذار قومهم وارشادهم والنصيحة لهم، لاما ينتحيه الفتهاء من‌الاغراض‌الخسيسة ويؤمونه من‌المقاصد الركيكة من‌التصدر والترأس والتبسط فی‌البلاد والتشبه بالظلمة فی‌ملابسهم و مراكبهم و مناقشة[2] بعضهم بعضاً وفشوداء الضرائر[3] بينهم و انقلاب حماليق[4] احدهم، اذا لمح‌ببصره مدرسة لاخر قدجثوا[5] بين‌يديه جماعة وتهالكه‌على ان يكون موطأ العقب دون‌الناس كلهم، فما ابعد هولاء من قوله تعالی: تلك‌الدار الآخرة نجعلها للذين لايريدون علوافی الارض و لافساداً (القصص ـ ۸۳) انتهی.

فقيه مع‌اشتماله علی كلمات رشيقة ونكات بليغة موضع نظر، حيث جعل‌الانذار و النصيحة اخرالقصد و مرمی‌الهمة فی‌التفقه، وجری علی منهاجه البيضاوی ايضاً و لم يتفطنا ايضاً بانه مما لايساعده اللفظ لوجود[6] العاطف فی‌التعليل، فيكون لينذروا عطفا علی‌ليتفقهوا باعادة لام‌العلة، ولولم يكن الواوكان لما ذكره وجه؛ ولكن ليس كذلك، فلاوجه لجعل الانذار غاية‌العلم والفقاهة لفظا ولامعنی. اللهم الا ان يكون المراد بالفقه مجرد العلم بالفتاوی الفرعية و احكام المعاملات والمبايعات و قسمة المواريث و المناكحات و الحدود والقصاص ونحوها ممايخوض فيه المتأخرون و سموه فقهاً.

ذكر شيخنا البهائی وسندنا فی‌العلوم النقلية روح‌الله روحه فی كتابه الاربعين عند شرح قوله صلی‌الله عليه وآله: من حفظ علی امتی اربعين حديثا يحتاجون‌اليه فی

۱ـ دهمتهم (الكشاف).
۲ـ منافسة (الكشاف).
۳ـ ضريری، ای الذاهب البصر. الجمع: ضرائر.
۴ـ الحماليق من‌الاجفان، مايلی المقلة من لحمها ـ وحملق الرجل اذا انقلب‌حملاق عينه من‌الفزع (اللسان).
۵ـ لاخر، او شرذمة جثوا (الكشاف).
۶ـ بوجود. النسخة البدل.

امر دينهم بعثه‌الله عزوجل يوم القيامة فقيهاً عالما: ليس المراد بالفقه فيه الفقه بمعنى الفهم، فانه‌لايناسب المقام ولاالعلم بالاحكام الشرعية الفقيهة[١] عن ادلتها التفصيلية، فانه معنى مستحدث[٢]، بل‌المراد البصيرة[٣] فى امرالدين، و الفقه اكثر مايأتى فى الحديث بهذا المعنى، و الفقيه هوصاحب هذه البصيرة و اليه اشارالنبى صلى‌الله عليه و آله بقوله: لايفقه الرجل كل الفقه حتى يمقت‌الناس فى ذات الله، و حتى يرى للقرآن وجوها كثيرة ثم يقبل على‌نفسه فيكون لها اشد مقتاً.

ثم‌هذه البصيرة اماموهبية وهى‌التى‌دعابها النبى‌صلى‌الله‌عليه‌وآله لاميرالمؤمنين عليه‌السلام حين ارسله الى اليمن: اللهم فقهه فى‌الدين، اوكسبية وهى التى اشاراليها اميرالمومنين عليه‌السلام حيث قال لولده الحسن عليه‌السلام: وتفقه يا بنى فى‌الدين.

قال‌بعض‌الاعلام‌ـ اراد‌به‌الشيخ‌الغزالى‌صاحب‌كتاب‌الاحياء‌ـ ان‌علم‌الفقه‌فى‌العصر الاول انماكان‌يطلق[٤] على‌علم‌الاخرة[٥] ومعرفةدقائق افات‌النفوس ومفسدات‌الاعمال وقوة الاحاطة بحقارةالدنيا وشدة التطلع‌الى‌نعيم‌الاخرة واستيلاءالخوف على‌القلب، ويدلك عليه قوله‌تعالى: فلولانفرمن‌كل فرقة...الاية (التوبة‌ـ١٢٢) وما به‌الانذار[٦] والتخويف هوهذا العلم وهذاالفقه دون تفريعات‌الطلاق واللعان والسلم والاجارة، فذلك لايحصل به‌انذار وتخويف[٧]، بل‌التجرد على[٨] الدوام يقسى‌القلب وينزع‌الخشية‌كمانشاهد من[٩]

١ـ الشرعية العملية (اربعين).
٢ـ اذ لم‌يكن فى زمان النبى (اربعين).
٣ـ به البصيرة (اربعين).
٤ـ الاول مطلقا (احياء).
٥ـ طريق الاخرة (احياء).
٦ـ وما يحصل به الانذار (احياء).
٧ـ ولاتخويف (احياء).
٨ـ له‌على (احياء).
٩ـ الان من (احياء).

المتجردين له[۱].

فمعلوم ان ذلك لايترتب الاعلى تلك المعارف لاعلى ما ذكروه من معرفة فروع الطلاق والمساقاة والسلم و امثال ذلك، واما العلم فالمراد به قريب ممايراد من الفقه، لاالمعانى المصطلحة المستحدثة كحصول الصورة او الصورة الحاصلة عندالعقل، او ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئية وماشبه ذلك، فان العلماء ورثةالانبياء وليس من[۲] هذه المعانى ميراث الانبياء وقدقال تعالى: و انما يخشىالله من عباده العلماء (الفاطر ـ ۲۸) فقد جعل العلم موجبا للخشية والخوف لتعليق الحكم على الوصف ، فجميع ما ارتسم فى ذهنك من التصورات والتصديقات التى لاتوجب لك الخشية والخوف وان كانت فى كمال الدقة والغموض فليست من العلم فى شىء بمقتضى الاية الكريمة، بل هى جهل محض، بل الجهل خير منها. انتهى كلامه.

قال: و لعمرى انه كلام دقيق[۳] انيق يليق ان يكتب بالنور على صفحات خدود الحور. انتهى كلام شيخنا البهائى طاب ثراه، ولنرجع الى ما فارقناه.

«فلوكان يسع اهل الصحة والسلامة، المقام على الجهل، لما امرهم بالسؤال، ولم يكن يحتاج الى بعثة الرسل بالكتب والاداب» والتالى باطل، لما تقدم من انه يستلزم فساد العالم و بطلان النظام، و ايضاً لو صح ذلك. «فكانوا» اى اهل الصحة والسلامة، «يكونون عند ذلك» اى عندالمقام على الجهل بمنزلة البهائم، «بمنزلة[۴] اهل الضرر والزمانة» والفرق ان هؤلاء لهم عذاب اليم فى القيامة لمكنة استعدادهم التى ابطلوها وقوة مراة بصيرتهم التى افسدوها دون الطائفة الاخيرة، لانهم مختوم على قلوبهم فى الازل، سواء عليهم أانذرتهم ام لم تنذرهم (البقرة ـ ۶)، فليس عذابهم اليماً وان كان عظيماً؛ كعذاب الزمن بالقياس الى عذاب الملسوع.

۱ـ الى هنا تم كلام الغزالى فى احياء، والظاهر بعد هذا من كلام شيخنا البهائى.
۲ـ شىء من هذه (اربعين).
۳ـ رشيق (اربعين).
۴ـ منزلة (الكافى).

«ولو كانوا كذلك لما بقوا طرفة عين» اى لو كانت هذه الطائفة كالطائفة الاخرى حتى صار الناس كلهم كالبهائم لهلكوا دفعة من غير مهلة، لماسبق من ان النظام لايتم الا باهل الشريعة والـدين و اصحاب المعرفة واليقين، «فلما لم‌يجز بقاؤهم الا بالادب و التعليم، وجب انه لابـد لكل صحيح الخلقة كامل الالة مـن مؤدب و دليل و مشير و آمروناه و ادب و تعليم و سؤال و مسألة» حتى يخرج بهذه الامور جوهر عقله من‌حد النقص الى حد الكمال، ومن‌القوة الى الفعل، و يصفى عين قلبه عن غشاوة الظلمات و حجب الجهالات، ويخرج من‌ظلمات هذا العالم الى عالم النور كما فى قوله‌تعالى: والذين آمنوا يخرجهم من‌الظلمات الى النور (البقرة ــ ۲۵۷).

«فاحق ما اقتبسه العاقل» من مشكوة النبوة والولاية، «و التمسه المتدبر الفطن» و استخرجه من‌الكتاب والسنة، «و سعى له الموفق المصيب العلم بالدين» اى‌باصوله و اركانه، «و معرفة ما استعبدالله به خلقه» اى معرفة ما كلف‌الله به عباده سواء كان علما او عملا، وقوله: «من توحيده» بيان للعلم بالدين او للدين نفسه، و قـوله: «و شرائعه» مع ماعطف عليه بيان لمااستعبدالله و امر به خلقه، والمراد من‌التوحيد عند اهل‌الحق: هو العلم بالله و وحدانيته وصفاته وافعاله، و تندرج فيه معرفة ملائكته وانبيائه واوليائه وكتبه و رسله، وكيفية الوحى والرسالة والانزال والتنزيل والالهـام والعلم بالافاق و الانفس، و معرفة النفس الانسانية و قواها العلمية والعملية، وكيفية استكمالها بالعلـم والعمل، و ما الذى يسعدها من العلم وما الذى يشقيها، و ما الذى ينفعها يـوم الاخرة من العلوم والاحوال والحركات والاعمال، و معرفة يـوم القيامة و معنى قيام الساعة و معرفـة القبر والبعث والحساب والميزان والكتب وكـرام‌الكاتبين والحفظة لاعمـال بنى‌آدم، و ملائكة اليمين و ملائكة الشمال و ملائكة الرحمة والرضـوان و ملائكـة العذاب والمالك، وكيفية نشوالاخرة من‌الدنيا ومعرفة الجنة واصحابها والنار واهلها، والشفاعة لاهل الكبائر من‌المؤمنين.

و ان الايمان و ان‌كان ضعيفا لايخلد صاحبه فى‌النار، و ان مع فقده لاينفع‌شىء من‌الطاعات و ان كان اكثر من رمل البطحاء و قطر السماء الى غير ذلك من الامـور

التی لیست عند اکثر المتسمین بالعلماء الا الفاظها او مدلولاتها اللغویة؛ و کـذا بعد اتقان هذه الاصول العلمیة معرفة شرائعه العملیة.

«و احکامه» الفرعیة، «و امـره و نهیه» ای ما امر به ونهی عنه، «و زواجـره و آدابه، اذ» تعلیل علی التعلم والتأدب، و ان هـذه الامـور احق و اولـی بالاقتباس و الالتماس، «کانت الحجة ثابتة» علی اهـل الصحة والسلامة، «والتکلیف لازماً والعمر یسیراً» والزمان للتحصیل و الاکتساب قصیراً فلایسع الا لما هو الاحق و الاهم، وهو ما ذکر من الامور.

«التسویف غیر مقبول، و الشرط من الله جل ذکره فیما استعبد به خلقه ان یؤدوا جمیع فرائضه بعلم ویقین وبصیرة» لان المقصود من وظائف الفرائض و الطاعات ان یکون تأدیها وسیلة للتقرب الی الله تعالی والزلفی لدیه، فلابدان یتأدی[1] بعلم وبصیرة، فالعلم بمایتقرب بها الیه روح العمل لایحصل الابه ولایتقوم دونه، فانما الاعمال بالنیات، ای بالعلم بها وبما تؤدی الیه، «لیکون المؤدی لها محموداً عند ربه مستوجبا لثوابـه وعظیم جزائه، لان الذی یـؤدی بغیر علم وبصیرة لایدری مایؤدی ولایدری الـی من یؤدی» فغیر العارف بربه لایمکنه قصد التقرب الیه، و لان المؤدی للفرائض.

«و اذا کان جاهلا لم یکن علی ثقة مما ادی و لامصدقا» بان مایفعله من صورة الاعمال والطاعات نافعة له یوم القیامة منجیة له من العذاب، «لان المصدق لایکون مصدقا حتی یکون عارفا بما صدق به من غیر شك و لاشبهة» لان للتصدیق مراتب: ادناها ان یکون بمجرد التقلید، کایمان العوام بمایسمعون من غیر دلیل؛ واوسطها مایکون بحسب دلیل ظنی یرجح احد الطرفین علی الاخر، و اعلاها مایکون ببصیرة قلبیة و برهان عقلی وهو الیقین ویسمی بالعرفان وصاحبه بالعارف؛ وهذا هو التصدیق بالحقیقه دون الاولین، لان کلا منهما یزول بادنی سبب یطرء و اول شك ینقدح علی الضمیر، سیما عند تصادم الاهوال وظهور مبادی الاخرة وناصیة ملك الموت و ضعف الاعتقاد؛ و ایضاً اذا لم یکن التصدیق عن بصیرة ویقین لم یترتب علیه الاثار و الغایة التی لاجلها کما ینبغی.

۱ــ ای الفرائض.

«لان الشاك» المتزلزل الغير المتثبت ولاالواثق بدين الحق، «لايكون لـه من الرهبة والرغبة[1] والخضوع» لله تعالى «و»طلب و«التقرب» اليه، «مثل مايكون من العام» وفی بعض النسخ: الغالب بدل العالم، «المستيقن، وقدقال الله عزوجل: الا من شهد بالحق و هم يعلمون» (الزخرف ـ ۸۶) فجعل العلم و هـو اليقين شرطاً للشهادة لاتتم بـدونه «فصارت الشهادة مقبولة لعلة العلم بالشهادة» و بما يشهد به.

«و لولا العلم بالشهادة» وما يشهد به، «لم تكن الشهادة مقبولة، والامر فی الشاك المؤدی بغير علم و بصيرة» كالمقلدين والجهال، «الی الله جل ذكره» ای الی مشيته و ارادته من غير وجـوب و لزوم بل، «ان شاء تطـول عليه فقبل عمله و ان شاء رد عليه، لان الشرط عليه من الله ان يؤدی المفروض بعلم و بصيرة و يقين، كی لايكـونوا ممن وصفه الله، فقال تبارك و تعالی: و من الناس من يعبدالله علی حرف» ای علی طرف من الدين لاثبات له، كالذی يكون علی طرف مـن الجيش، فان احس بظفر قام و الا فر، «فان اصابه خير اطمان بـه و ان اصابته فتنة انقلب علی وجهـه خسر الدنيا والاخـرة» بذهاب عصمته و بطلان عمله بالارتداد، او بتعبه فی الدنيا بارتكاب التكاليف وعذابه فی الاخرة بكفره، «ذلك هو الخسران المبين» (الحج ـ ۱۱) اذ لاخسران مثله.

و اعلم ان فـی قوله: ان شاء تطول عليه فقبل عمله و ان شاء رد عليه، مـوضع نظر بحسب الظاهـر، اذ ليست مشية الله و ارادتـه عند هذه الطائفة الفائزة ممـا يصح تعلقها بشیء من الطرفين الا لداع و مرجح، لاستحالة الترجيح عندنا من غير مرجح.

والتحقيق فـی المقام: ان الايمان ايمانان: تقليدی كايمان العوام و مـن يجری مجراهم؛ وايمان علمی كشفی يحصل بانشراح الصدر بنور الله الموهوب او المكسوب، كما قال الله عز اسمه: افمن شرح الله صدره للاسلام فهـو علی نور من ربه، (الزمر ـ ۲۲) فينكشف له بهذا النور وجود الحق و صفاته و افعاله كما هو عليه، فيتضح له ان الكل من الله و مرجعه و مصيره اليه تعالـی؛ فهذا الصنف من المؤمنين هـم النازلون فـی الفردوس الاعلی فـی غاية القرب من الملاءِ الاعلی من العليين؛ و هم ايضاً علی

۱ـ من الرغبة والرهبة (الكافی).

اصناف بحسب درجات معرفتهم و قوة ایمانهم و شدة یقینهم، و اعداد تلك الدرجات لاتعد ولاتحصى، اذ الاحاطة بکنه المعرفة لایمکن وبحر المعرفة لیس لـه ساحل ولا لعمقه نهایة، وانما یخوض الغواصون فیه بقدر قواهم.

و اما المؤمن ایماناً تقلیدیاً فهـو من اصحاب الیمین ان بقی علی ایمانه الـی حین الموت و درجته دون المقربین، هذا حال من اجتنب الکبائر و ادی کل الفرائض اعنی الارکان الخمسة؛ واما من ارتکب کبیرة او اهمل بعض ارکان الاسلام، فان تاب و اصلح قبل الموت التحق بمن لـم یرتکب، لان التائب من الذنب کمن لاذنب له؛ و ان لم یتب فهذا امره مخطر عندالموت، اذ ربما یکون موته علی الاصرار سبباً لزوال ایمانه فیختم لـه بسوء الخاتمة، فـان الایمان اذاکان تقلیدیا و ان کان جزماً فهـو قابل للانحلال بادنی شبهة وخیال.

و اعلم ان سوءالخاتمة والختم علی الشك والجحود والمقت والشقاوة یتصور علی نحـوین و ینحصر سببه فی وجهین: احـدهما یتصور مع تمام الورع والزهـد کالمبتدع الزاهد؛ فان عاقبته مخطر جداً اذا اعتقد فی ذات الله وصفاته و افعاله خلاف ماهـی علیه اما برأیه و قیاسه الفاسد؛ و اما آخـذاً بالتقلید؛ فمن هذا حـاله فاذا قرب المـوت و ظهرت له ناصیة ملك الموت و اضطربت النفس بما فیها، فربما ینکشف له فی حال السکرة بطلان ما اعتقده و کان واثقا برأیه متقناً فی اعتقاده، فیکون انکشاف بعض اعتقاداته سبباً لبطلان وثـوقه بسائر اعتقاداته بالله و رسوله والائمة علیهم السلام فان اتفق زهوق روحه فـی هذه الخطرة فقد ختم له بالسوء و خرج روحه مـن الدنیا علی الشك نعوذبالله، وهم المرادون بقوله تعالی: وبدالهم من الله مالم یکونوا یحتسبون (الزمر ـ ۴۷).

و ثانیهما ان یغلب علی قلبه عندالموت حب امر من امور الدنیا و شهوة مـن شهواتها، فیتمثل ذلك فـی قلبه و یستغرقه حتی لا یبقی فـی تلك الحالة متسع لغیره، فیتفق قبض روحه فی تلك الحالة، فیکون استغراق قلبه بذلك منکساً رأسه الی الدنیا و صارفاً وجهه الیها، و مهما انصرف الـوجه عـن الله حصل الحجاب، و مهما حصل

الحجاب استحق العقاب و نزل العذاب، اذ نارالله الموقدة لاتأخذ الا المحجوبين.

فاما المؤمن السليم قلبه عن حب الدنيا المصروف همه الى‌الله تعالى فيقول له النار: جزيا مؤمن فان نورك قد اطفى لهبى، فالامر مخطر على من احب الدنيا، ولا يمكن اكتساب صفة اخرى للقلب بعد الموت تضاد الصفة الغالبة على الانسان، اذ لا تصرف فى القلوب الا باعمال الجوارح و قد بطلت بالموت، الا ان اصل الايمان و حب‌الله اذا كان راسخاً فى القلب و تأكد ذلك بالاعمال الصالحة فان هذه الحالة العارضة يمحو عن القلب، وذلك الرسوخ لايمكن الا بان يكون الايمان عن بصيرة و كشف و برهان لاعن تقليد او تعصب او جدلى كلامى، فهذا معنى قوله: انشاء تطول عليه فقبل عمله و انشاء رد عليه، اى مشيته تعالى غير معلومة فى حقه، اذ لم يكن ايمانه متثبتاً بل متزلزلا غيرمأمون الغائلة ولامعلوم العاقبة، لامكان زواله بالشك والجحود اوبالاحتجاب و انتكاس الرأس الى اسفل سافلين، و الى ما ذكرنا اشار بقوله:

«لانه كان داخلا فيه بغير علم ولايقين، فلذلك صار خروجه بغير علم ولايقين، و قد قال العالم» هو الامام الهمام ابوالحسن موسى الكاظم عليه‌السلام، فانه المرادبالعالم اذا اطلق وكذا الفقيه او العبد الصالح، وكذا اذا اطلق ابوالحسن، و اذا قيد بالثانى فالمراد به الرضا عليه‌السلام، و اذا قيد بالثالث فالهادى، و اذا اطلق ابو عبدالله فهو الصادق عليه‌السلام، «من دخل فى الايمان بعلم ثبت فيه و نفعه ايمانه ، و من دخل فيه بغير علم خرج منه كما دخل فيه» اى خرج من‌الايمان بغير علم، بل بادنى شبهة او تقليد لمن يغويه و يضله، «و قال عليه‌السلام: من اخذ دينه من كتاب‌الله و سنة نبيه صلوات‌الله عليه وآله زالت الجبال قبل ان يزول، و من اخذ دينه من افواه الرجال ردته الرجال».

والمراد من الاول ما يكون اخذه منهما على بصيرة و فهم ومع قوة له على الاستنباط منهما؛ ومن الثانى ما يكون اخذه بمجرد التقليد و سماع اللفظ من‌غير تعلم و تفقه، و الا فرب علم اخذ من‌المعلم كان احكم و اتقن مما يستنبطه الانسان بفهمه من الكتاب والسنة، و قوله عليه‌السلام: من افواه الرجال اشارة الى ما ذكر، و بالجملة

ملاك الامر هـو صفاء القلب و جلاء البصيرة التی بها يتمكن ان يهتدی و يتنور بنور القرآن والحديث هداية من الله.

«و قال عليه السلام: من لم يعرف امرنا من القرآن لم يتنكب[1] الفتن» ای لـم يمكنه التنكب عن طريق الفتن كفتنة الشبه والشكـوك و فتنة القبر و فتنة الـدجال و نخوه من المضلين والمغوين، «و لهذه العلة» ای و لاجل عدم اقتباس العلم و المعرفة من طريق الحق و منهج القران والحديث، بل بالرأی والقياس او بطـريق التقليد و الاقتداء بالناس، والاخذ من افواه الرجال من غير بصيرة و كشف و بينة من الرب.

«انبثقت على اهـل دهرنا بثوق هذه الاديان الفاسدة» ای تشققت عليهم شقوق هذه الاديان الباطلة، و انخرق اجماعهم الذی كان فی عهد النبی صلی الله عليه و آله و تفرقت الامة على نيف وسبعين، فافترقوا زمراً و تقطعوا امرهم بينهم زبراً من ثبق السيل موضع كذا بثقاً و بثوقاً اذاخرقه وشقه، فانبثق ای انفجر وانخرق «والمذاهب المستشنعة التی قد استوفت شرائط الكفر و الشرك كلها» لقوله صلی الله عليه و آله: ستفرق امتی على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة، يعنی ان غير الواحدة الناجية كلهم هالكون مخلدون فی النار، و لامعنی للكفر و الشرك الا ما يوجب الخلود فی النار، و الا فالدخول بلادوام قد يجامع الايمان مع الاصرار على الكبائر.

«و ذلك» ای الافتران فی الدين و الانقسام على الناجی و الهالك او المتثبت و المتزلزل و هو اوفق بما سيأتی، «بتوفيق الله جل و علا وخذلانه» المسببان عن عناية الله وقضائيه: اذ التوفيق جعل الاسباب بعناية الله متوافقة و مؤدية الـی المطلوب، والخذلان بخلافه كما فی قوله «فمن اراد الله توفيقه و ان يكون ايمانه ثابتاً مستقراً، سبب له الاسباب التی تؤديه الی ان يأخذ دينه من كتاب الله وسنة نبيه صلی الله عليه و آله بعلم ويقين و بصيرة فذاك اثبت فی دينه من الجبال الرواسی، ومن اراد الله خـذلانه و ان يكون دينه معاراً مستودعاً» وفی بعض النسخ مستعاراً والاول اولی لاغناء قوله: معاراً عنه و قوله: «نعوذ بالله منه» اعتراض وقع بين الشرط و الجزاء من قوله:

١ـ ای عدل، و نكب الدهر فلاناً: اصابه بنكبة.

«سبب له اسباب الاستحسان و التقليد والتأويل من غيرعلم وبصيرة، فذاك فی المشية ان شاء تبارك وتعالی» اتم ايمانه و ان شاء سلبه اياه، و لايؤمن عليه ان يصبح مؤمنا ويمسی كافراً اويمسی مؤمنا ويصبح كافراً» كما وصف‌الله به‌المنافقين فی‌قوله: ذلك بانهم آمنوا ثم كفروا، فطبع‌الله على قلوبهم فهم لايفقهون(المنافقون-۳) وقوله: ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً لم يكن‌الله‌ليغفرلهم... الاية (النساء -۱۳۷).

«انه كلما رأى كبيراً من‌الكبراء مال‌معه، وكلما رأى شيئاً استحسن ظاهره قبله» لعدم بصيرته الباطنة وفقد نورالقلب عنه فلا يدرك من الاشياء الا الظواهر المحسوسة ولايستحسن من‌الانسان الاالاعمال‌البدنية، اوعموم اعتراف الخلق‌له بالفضل والامامة، وان‌كان مع افلاس قلبه عن‌العلم والحال، بل مع تلطخه بالجهالات والظلمات وتدنسه بادناس الملكات المهلكات.

و اعلم: ان من هذا القبيل من يأخذ العلوم من الالفاظ المنقولة المأولة و العمومات‌المخصصة فكان الضلال والاضلال عليه اغلب مالم يهتد بنورالله الی‌ادراك الامور على ماهی عليه‌كما فی قوله تعالی: و من لم يجعل‌الله له نوراً فماله من نور (النور - ۴۰)، وقوله: وذلك فضل‌الله يؤتيه من‌يشاء (الجمعة -۴) وقوله: ومن يهدالله فهو المهتدی (الاعراف - ۱۷۸)، و قوله: ذلك هدی‌الله يهدی به من يشاء (الانعام - ۸۸)، وآيات كثيرة كلها تدل على ان‌الايمان نور ربانی قذفه‌الله فی‌قلب‌المؤمن بحسب ما قدره و قضاه.

و كذا مقابله من ظلمة الكفر والجهالة، لكن لكل من الطرفين مراتب متفاوتة فی الكمال والقصور والشدة والضعف، فالكاملون فی النور والهدی والقرب من‌الله هم الانبياء ثم الاوصياء ثم الامثل فالامثل، والبالغون فی ظلمة الكفر والضلال و البعد عن رحمة‌الله هم الفراعنة و الدجاجلة ثم ائمة الضلال و رؤسا الكفرة والمنافقين ثم الاشبه فالاشبه، فبين هذين‌الطرفين اوساط كثيرة لاتعد ولاتحصی، عددهم اكثر من‌عدد الاقوياء، وهم الكاملون فی نور البصيرة و قوة اليقين او البالغون فی ظلمة النفس و رسوخ الجهل.

فعلی هـذا انقسمت النفوس علی الاجمال الـی ثلاثة اقسام: احدها الکاملون الراسخون فی العلم والنور، و ثانیها: الراسخون فی الکفر والظلمة، الجاحدون للنور والحق، و ثالثها: الناقصون فـی الطرفین المترددون بین السعادة والشقاوة، و الاولان معلوما العاقبة دون الثالث، کما یعلم من هذا الحدیث.

«و قدقال العالم علیه السلام: ان الله عزوجل خلق النبیین علی النبوة فلایکونون الا انبیاء، و خلق الاوصیاء علی الوصیة فلایکونون الا اوصیاء» وهم الراسخون فـی العلم والایمان، «و اعار قوماً ایماناً فان شاء تممه لهم، و ان شاء سلبهم ایاه، قال وفیهم جری قوله: فمستقر و مستودع» (الانعام ــ ٩٨) و انما یعلم منه حال الطرف الاخـر، اذ الشیء یعرف بضده، فیستفاد من حال الانبیاء والاوصیاء حـال اضدادهم فکأنه قال علیه السلام: ان الله خلق الفراعنة ومن یلیهم من الجاحدین علی الکفر والفساد والاضلال، فلایکونون الا کفرة مفسدین، وهم الراسخون فی الکفر والجهل، و اعار قوماً الکفر، ان شاء تممه لهم وان شاء سلبهم ایاه.

و اعلم: ان تمام التحقیق فی هذا المقام یفتقر الی بسط فی الکلام و ان یستمد من بحر عظیم من علوم المکاشفة، ولعلنا نرجع الیه فی مستأنف الکـلام عند تحقیق الخیر والشر والسعادة والشقاوة والتوفیق والخذلان والجبر والقدر فی شرح الاحادیث الواردة فی هذه الابواب.

«و ذکرت: ان اموراً قد اشکلت علیك لاتعرف حقائقها لاختلاف الروایة فیها، و انك تعلم ان اختلاف الروایة فیها لاختلاف عللها و اسبابها» من الاغراض النفسانیة والدواعی الدنیاویة لاقوام استولت علیهم محبة الجاه و الریاسة، و استیفاء اللذات و الشهوات والتقرب الی الحکام والولاة من اهل الجور، فوضعوا الاحادیث و حرفوا الکلم عن مواضعها کل قوم علی وفق مقاصدهم و مآربهم، فلاجل هذه العلل والاسباب الدنیویة والامراض القلبیته والاسقام النفسانیة اختلفت الروایات وتناقضت الاحادیث، و ذکرت «انك لاتجد بحضرتك» وفی جوارك و بلدك، «من تذاکـره و تفاوضه ممن تثق بعلمه فیها» ای فی الروایة و تحقیق الامر فیها و رفع الاختلاف عنها.

«وقلت: انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع [فيه] من جميع فنون علم الدين» اصولها و فروعها و اعتقادياتها و عملياتها، «ما يكتفى به المتعلم و يرجع اليه المسترشد» فيكون تبصرة للمبتدى و تذكرة للمنتهى، «و يأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به» لكونه مضبوطاً موثوقاً به معتمداً عليه مثبتاً «بالآثار الصحيحة عن الصادقين عليهماالسلام، والسنن القائمة التى عليه العمل، وبها يؤدى فرض الله عزوجل وسنة نبيه صلى الله عليه وآله» يعنى من عمل بمقتضاء هذه الآثار والاحاديث فى الفرائض والنوافل ادى المفروضات والسنن على وجهها، و برئت ذمته عن الواجبات و ترتب له الثواب بفعلها و فعل المندوبات، لكون الرواية فيها صحيحة ثابتة والحجة قائمة[1]، والمروى عنهم معصومون عن الخطاء والنسيان، مطهرون بتطهير الله عن الغلط والعصيان، فيجب العمل بما روى عنهم والاهتداء بهديهم والاستضاء[2] بنورهم عليهم السلام.

«و قلت: لو كان ذلك[3] رجوت ان يكون ذلك» اى كون ذلك الكتاب عندنا، «سبباً يتدارك الله بمعونته و توفيقه اخواننا المؤمنين و اهل ملتنا» من الشيعة الفائزة، «و يقبل بهم الى مراشدهم» اى يوجب اقبالهم اليه. الى هاهنا كلام السائل الملتمس تصنيف كتاب الكافى، فاجاب بقوله: «فاعلم يا اخى ارشدك الله: انه لايسع احداً تمييز شىء مما اختلف الرواية فيه عن العلماء عليهم السلام برأيه الاعلى» احد اوجه ثلاثة: الاول: «ما اطلقه العالم عليه السلام بقوله[4] اعرضوها على كتاب الله، فما وافق كتاب الله عزوجل فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه».

والثانى: «وقوله: دعوا ما وافق القوم» المراد به علماء الدنيا واتباعهم الراغبون فى الشهوات والحظوظ العاجلة، «فان الرشد فى خلافهم» ومن هذا الباب عرض الامور المشتبهة فيه الصواب والخطاء على النفس، فما وافق النفس فالرشد فى خلافه، لانها

١ــ النسخة التى عندنا كلها بخط شارحها الشريف من هنا الى آخر كتاب العلم و سقط من اولها.

٢ــ الاستضائة. النسخة البدل.

٣ــ كذلك. النسخة البدل.

٤ــ العالم بقوله عليه السلام (الكافى).

بطبعها ميالة الى الشهوة و البطالة و الكسل، وهكذا حال الطالبين للدنيا، لكونهم فى مقام النفس ليسوا من اصحاب القلوب. والثالث.

«و قوله عليه السلام: خذوا بالمجمع عليه، فان المجمع عليه لاريب فيه» ثم انه لما لم يسع لكل احد من الناس فهم القران وعرض المقاصد عليه وكذا الاطلاع على المجمع عليه، لانه ان اتفق اتفق فى قليل من المسائل، واما المخالفة والموافقة مع القوم فهى ايضاً قد لايطرد فى بعض الامور، فلاجل ذلك قال: «ونحن لانعرف من جميع ذلك الا اقله» اى لايحصل المعرفة لنا من جميع ذلك المذكور الا فى اقل موضع من المواضع التى وقع اختلاف الرواية فيها، او نحن لانعرف للاعتماد و التعويل عليه لكل احد من المتعلمين من جميع ما ذكر الا ماهو اقله اتعاباً واسهله عليهم مأخذاً، وهو المشار اليه بقوله: «و لانجد شيئاً احوط و لا اوسع من رد علم ذلك كله الى العالم عليه السلام» اى الذى علم اصول المذهب وفروعه ببصيرة وبرهان، او العالم من اهل البيت عليهم السلام، ويؤيد الاول انسياق كلامه اليه من قوله: و قد يسر الله... الى اخره، والثانى ما فى النسخ من لفظ عليه السلام.

«وقبول ماوسع من الامر فيه بقوله» اى قبول كلما وسع لذلك العالم، وصح له من التحقيق و التوفيق فيما اختلف الرواية فيه بمجرد قوله للاعتماد عليه فيما صححه او رده من الروايات والفتاوى والاحكام تسلماً عنه وتسليماً له «بايما اخذتم من باب التسليم وسعكم» الجملة استينافية مبتداء وخبر تقديره: ايما اخذتم به من اقواله تسليماً وقبولا وسعكم العمل به.

و يحتمل ان يكون الجملة مفعولا لقوله بقوله، وتكون حديثا منقولا عن العالم اذا اريد به المعصوم عليه السلام، ذكره للاستدلال به على المطلوب، فعلم مما ذكره ان الذى التمس عنه تصنيف الكتاب درجته درجة الاتباع و المقلدين، ولهذا ما رخص اياه الرجوع الى الكتاب والعمل بالاجماع ونحوه، بل اوجب عليه الاخذ من باب التسليم فى جميع ذلك، وما وسع له الا الاخذ بقول العالم كيف كان، «وقد يسر الله وله الحمد تأليف ماسألت، وارجوان يكون بحيث توخيت» اى قصدت، «فمهما كان فيه من

تقصير، فلم تقصر نيتنا في اهـداء النصيحة اذ كانت واجبة لاخواننا واهل ملتنا» يعني لو وقع تقصير في شيء من المقاصد لم يقع من جهة تقصير نافي العزم والنية، او من جهة الاهمال وقلة المبالاة وعدم السعي فـي اهداء النصيحة الواجبة لاخـواننا الشيعة المؤمنين، بل جردنا النية وبذلنا الوسع، فان لم يكن على حد الكمال كان الحكم لله في ذلك.

«مع مارجونا ان» يكون واقعاً على ماينبغي و «نكون مشاركين لكل من اقتبس منه وعمل بما فيه في دهرنا هذا وفي غابره الى انقضاء الدنيا، اذ الرب جل وعز واحد» تعليل لما ادعاه من استمرار الاقتباس من هذا الكتاب والعمل بما فيه الى آخر الزمان بوحدانية الله تعالى و وحدة رسوله صلى الله عليه وآله و بقاء دينه الى قيام الساعـة من غير نسخ وانتقال كما قال: «والرسول محمد خاتم النبيين صلوات الله وسلامه عليه وآله واحد، وشريعته واحدة» لانبي بعده ولاملة بعد ملته و لاشريعة تنسخ شريعته، بان يحل حرامه او يحرم حلاله.

فكما لايجوز نسخ القرآن، لان الذي انشأه و انزله اله واحـد لاشريك له باق لايزال، فذلك لاينسخ السنة، لان الصادع بها محمد رسول الله صلى الله عليه وآله واحد، فشريعته باقية مادامت السموات والارض الى قيام الساعة، و اكد ذلك بقوله: «وحـلال محمد حلال» الى يوم القيامة، وحرامه حرام الى يوم القيامة.

«و» قد، «وسعنا» اي تيسر لنا، «قليلا كتاب الحجة» و هـو الكتاب الثاني من كتب الكافي، في بيان ان الحجة باقية الى يوم الدين، و ان لاتخلو الارض مادامت الدنيا عن حجة وسائر ماينوط بذلك من احوال النبي و الائمة عليهم السلام «وان لـم نكمله على استحقاقه» كما ينبغي، اذ بقي من هذا الباب مالم يورده من الاحاديث و الاخبار، «لانا» تعليل لايراده هذا القدر اليسير بقوله: «كرهنا ان نبخس حظوظه كلها» اي ننقصها ونتركها جميعا، فان مالايدرك كله لايترك كله، «و ارجـو ان يسهل الله جل وعز امضاء ماقدمناه[1] من النية» يعني اتمام كتاب الكافي، ان كان وضع الديباجة قبل الشروع، والا

١ـ قدمنا (الكافي).

فالمراد ما اشاراليه بقوله: «ان تأخر الاجل صنفنا[١] كتاباً اوسع و اكمل منه» اى من الكافى او من كتاب الحجة، «توفيه[٢] حقوقه» نصب على الحالية او العلية، اى موفين حقوقه اولتوفيتها، «كلها انشاءالله تعالى، و به الحول والقوة واليه الرغبة فى الزيادة فى المعونة والتوفيق، والصلوة على سيدنا محمدالنبى وآله الطيبين[٣] الاخيار».

«و اول ما ابتدأ[۴] به وافتتح[۵] كتابى هذا» يعنى الكافى، «كتاب العقل وفضائل العلم و ارتفاع درجة اهله وعلوقدرهم ونقص الجهل وخساسة اهله و سقوط منزلتهم اذ» بيان لوجه تقديمه على سائر الكتب المذكورة فى الكافى بانه: «كان العقل» فى الانسان: «هو القطب الذى عليه المدار» فى الحركات الفكرية و الانظار العقلية، وهو اصل القوى المدركة و المحركة، و هوالمركز الذى يرجع اليه المدارك و الحواس، و النور الذى به يهتدى فى ظلمات برالدنيا وبحرالاخرة، «وبه يحتج» على تصويب المصيب و تخطئة المخطئى و تحقيق الحق و ابطال الباطل، «وله الثواب وعليه العقاب» يوم الحساب والمآب فى دارالجنة و دارالعذاب، «والله الموفق».

وهذا الكتاب مشتمل على سبعة عشر باباً.

١ـ صنعنا (نسخة الشارح).

٢ـ نوفيه (الكافى).

٣ـ الطاهرين (الكافى).

۴ـ ابدأ (الكافى).

۵ـ وافتتح به (الكافى).

الباب الاول: باب العقل والجهل

وفيه اربعة وثلاثون حديثا:

الحديث الاول:

حدثنى شيخى و استاذى ومن عليه فى العلوم النقلية استنادى، عالم عصره وشيخ دهره بهاء الحق والدين محمد العاملى الحارثى الهمدانى نور الله قلبه بالانوار القدسية عن والده الماجد المكرم وشيخه الممجد المعظم، الشيخ الفاضل الكامل حسين بن عبدالصمد افاض الله على روحه الرحمة والرضوان واسكنه دار الجنان، عن شيخه الجليل واستاذه النبيل عماد الاسلام وفخر المسلمين الشيخ زين الملة والدين العاملى طاب ثراه و جعل الجنة مثواه، عن الشيخ المعظم المفخم و المطاع المؤيد المكرم عالى النسب سامى اللقب، المجدد للمذهب، على بن عبدالعالى الكركى قدس الله روحه، عن الشيخ الورع الجليل على بن هلال الجزائرى، عن الشيخ العالم العابد احمد بن فهد الحلى عن الشيخ على بن الخازن الحائرى عن الشيخ الفاضل و النحرير الكامل السعيد الشهيد محمد بن مكى اعلى الله رتبته.

[ح][1] وعن الشيخ زين الملة والدين عن الشيخ الفاضل على بن عبدالعالى الميسى روح الله روحه بالفيض القدسى، عن الشيخ السعيد محمد بن داود المؤذن البحرينى،

١ــ هذه علامة التحويل عند المحدثين، وهو الانتقال من اسناد الى اسناد آخر، قالوا: اذا كان للحديث اسنادان او اكثر، كتب عند الانتقال من اسناد الى اسناد آخر [ح] مفردة مهملة، اشارة الى التحويل من احدهما الى آخر وهو الاصح.

عن الشیخ الکامل ضیاءالدین علی، عن والده الافضل الاکمل المحقق المدقق الجامع بین الفضیلتین، الحاوی للمنقبتین، رتبة العلماء و درجة الشهداء الشیخ شمس الدین محمدبن مکی رفع الله قدره و اکمل فی سماء الرضوان بدره.

[ح] و اخبرنی و سیدی و سندی و استاذی ، و استنادی فی المعالم الدینیة والعلوم الالهیة والمعارف الحقیقیة والاصول الیقینیة السید الاجل الانور العالم المقدس الازهر، الحکیم الالهی والفقیه الربانی، سید عصره وصفوة دهره، الامیر الکبیر و البدر المنیر، علامة الزمان اعجوبة الدوران المسمی بمحمد الملقب بباقر الداماد الحسینی قدس الله عقله بالنور الربانی، عن استاذه وخاله المکرم المعظم الشیخ عبدالعالی رحمه الله عن والده السامی المطاع المشهور اسمه فی الافاق و الاصقاع، الشیخ علی بن عبدالعالی مسنداً بالسند المذکور و غیره الی الشیخ الشهید محمدبن مکی قدس سره عن جماعة من مشایخه، منهم الشیخ عمیدالدین عبدالمطلب الحسینی و الشیخ الاجل الافضل فخر المحققین ابوطالب محمد الحلی و المولی العلامة مولانا قطب الدین الرازی، عن الشیخ الاجل العلامة آیة الله فی ارضه جمال الملة والدین ابی منصور الحسن بن مطهر الحلی قدس الله روحه، عن شیخه المحقق رئیس الفقهاء و الاصولیین نجم الملة و الدین ابی القاسم جعفربن الحسن بن سعید الحلی، عن السید الجلیل النسابة فخاربن معد الموسوی، عن شاذان بن جبرئیل القمی، عن محمدبن ابی القاسم الطبری، عن الشیخ الفقیه ابی علی الحسن عن والده الاجل الاکمل شیخ الطائفة محمدبن الحسن الطوسی نورالله مرقده.

[ح] و عن العلامة جمال الملة والدین، عن استاذه افضل المحققین سلطان الحکماء و المتکلمین خواجه نصیر الملة و الحکمة و الحقیقة والدین محمد الطوسی روح الله روحه بالنور القدوسی، عن والده محمدبن الحسن الطوسی، عن السید الجلیل فضل الله الراوندی، عن السید المجتبی بن الداعی الحسینی، عن الشیخ الطوسی، عن الشیخ الاعظم الاکمل المفید محمدبن محمدبن النعمان الحارثی سقی الله ثراه، عن الشیخ الاجل ثقة الاسلام وقدوة الانام محمدبن علی بن بابویه القمی اعلی الله مقامه، عن ابی

القاسم جعفربن قولويه، عن الشیخ الجلیل ثقةالاسلام سند المحدثین ابی‌جعفرمحمدبن یعقوب الکلینی، قال الشیخ عظم‌الله قدره ونوّرمرقده: «حدثنی عدة من اصحابنا، منهم محمدبن یحیی العطار» ابوجعفر القمی فی‌الخلاصة وغیرها، شیخ اصحابنا فی‌زمانه، «ثقة»عین کثیرالحدیث، «عن احمدبن محمد»بن عیسی بن عبدالله‌بن سعدبن مالک‌الاحوص بالحاء والصاد المهملتین، یکنی ابا جعفرالقمی شیخ قم، و وجهها وفقیهها، و لقی ابا اباالحسن الرضا و ابا جعفرالثانی وابا الحسن‌العسکری علیهم‌السلام وکان ثقة و له کتب، «عن‌الحسن‌بن محبوب» السراد، ویقال له‌الزراد، یکنی ابا علی کوفی ثقة عین روی عن‌الرضا علیه‌السلام و کان جلیل‌القدر، یعد فی‌الارکان الاربعة فی‌عصره، قال الکشی: اجمع اصحابنا علی تصحیح مایصح عن‌هؤلاء وتصدیقهم واقروا لهم بالفقه و العلم، و ذکر الحسن‌بن محبوب من‌الجماعة، وقال بعضهم: موضعه الحسن‌بن علی‌بن فضال، «عن‌العلاءبن رزین» بتقدیم الراء علی‌الزاء، وکان ثقة جلیل‌القدر وجهاً، «عن محمدبن مسلم» بن‌رباح ابوجعفر، وجه اصحابنا بالکوفة فقیه ورع صاحب اباجعفر و ابا عبدالله علیهماالسلام و روی عنهما وکان من اوثق‌الناس.

روی الکشی مسنداً عن‌العلاءبن رزین عن عبدالله‌بن ابی‌یعفور، قال قلت لابی عبدالله علیه‌السلام: لیس کل ساعة القاک و لایمکن القدوم، ویجیء الرجل‌من‌اصحابنا فیسألنی و لیس عندی کلما سألنی عنه، قال: فمایمنعک عن محمدبن مسلم، فانه قد سمع من ابی و کان عنده وجها[1]، وعن ابی‌جعفربن قولویه مسنداً الی‌علی‌بن اسباط، عن ابیه اسباط‌بن سالم، عن ابی‌الحسن موسی‌بن جعفر علیهما السلام: ان محمدبن مسلم من‌حواری ابی‌جعفرمحمدبن علی و ابنه جعفربن محمدالصادق علیهماالسلام، قال الکشی: انه ممن اجتمعت العصابة علی تصدیقه و الانقیاد بالفقه، «عن ابی جعفر علیه‌السلام: قال لما خلق‌الله العقل استنطقه ثم قال له: اقبل فاقبل، ثم قال له: ادبر فادبر، ثم‌قال: وعزتی وجلالی‌ما خلقت خلقاً هواحب الی‌منک، و لا اکملتک الا فیمن احب، اما انی ایاک آمرو ایاک انهی و ایاک اعاقب و ایاک اثیب.»

۱ـ وجیها (جامع‌الرواة).

الشرح

اعلموا ایها الاخوان السالکین الی الله بقدم العرفان: ان هذا العقل اول المخلوقات واقرب المجعولات الی الحق الاول واعظمها و اتمها وثانی الموجودات فی الموجودیة، و ان کان الاول تعالی لاثانی له فی حقیقته، لان وحدته لیست عددیة من جنس الوحدات، و هو المراد فیما ورد فی الاحادیث عنه صلی الله علیه و آله من قوله فی روایة: اول ما خلق الله العقل[۱]، وفی روایة: اولما خلق الله نوری، وفی روایة: اولما خلق الله روحی، و فی روایة: اولما خلق الله القلم؛ وفی روایة: اول ما خلق الله ملك کروبی، وهذه کلها اوصاف ونعوت لشیء واحد باعتبارات مختلفة فبحسب کل صفة یسمی باسم اخر، فقد کثرت الاسماء والمسمی واحد ذاتاً و وجوداً؛ اما الماهیة و الذات[۲] فهی جوهر لاتعلق له بالاجسام بوجه لاوجوداً کالاعراض ولافعلاوتصرفاً کالنفوس ولابالجزئیة والامتزاج کالمادة والصورة.

وبالجملة: فالمجعولات الجوهریة علی ثلاثة اقسام متفاوتة فی درجاب الوجود:

اعلاها و اولها هو الذی لاافتقار له فی شیء الاالی الله، و لانظر له الی ماسواه، و لاالتفات له الاالیه تعالی.

وثانیها: هو الذی لاافتقار له فی اصل الوجود الی غیره تعالی، ولیکن یفتقر فی استکمال وجوده الی ماسواه، ویکون کمال وجوده بعد اصل وجوده وبوجه قبله.

وثالثها: هو الذی یفتقر الی غیره تعالی ایضاً فی کلا الامرین، اعنی فی اصل الوجود وکماله جمیعا، فالاول هو العقل و الثانی النفس و الثالث الجسم او جزؤه.

و اما الوجود[۳] والحقیقة فالبرهان علیه وجود الحق تعالی، لانه لما کان بسیط الحقیقة عالماً قادراً جواداً رحیماً ذافضیلة عظیمة و قوة شدیدة وقدرة غیر متناهیة وفیه

۱ـ قال صاحب البحار فی کتاب السماء والعالم: اول ما خلق الله العقل لم اجده فی طرقنا، وانما هو فی طرق العامة.

۲ـ ای ماهیة العقل وحقیقته.

۳ـ عطف علی قوله: واما الماهیة والذات.

جميع الفضائل والخيرات و الكمالات، لم يجز في كرمه و رحمته و جوده ان يمسك عن الفيض و الرحمة ويظن بالخير و الجود على العالمين، فلابد من ان يفيض عنه المخلوقات على النظام الافضل و الترتيب الاجود، و ان يبدأ بالاشرف فالاشرف كما يدل عليه قاعدة الامكان الاشرف.

و لاشك ان اشرف الممكنات و اكرم المجعولات هو العقل كما علمت، فهو اول الصادر واقربها من الحق و احبها اليه، ولهذا قال: ما خلقت خلقا هواحب الى منك، وسنعيد القول الى تحقيق محبةالله لخلقه، و هذا الموجود حقيقته حقيقة الروح الاعظم بعينها المشار اليه بقوله تعالى: قل الروح من امر ربى (الاسراء ـ ۸۵) و قوله: الا له الخلق و الامر (الاعراف ـ ۵۴) وانما سمى بالقلم لانه واسطة الحق فى تصوير العلوم والحقائق على الالواح النفسانية القضائية[1] و القدرية[2].

فان قلم الله ليس قصباً ولاحديداً و لاجسماً آخر، وكذا لوحه ليس خشباً ولا قرطاسا، و لماسماه قلماً قال: اجر ماهوكائن الى يوم القيامة، و لكونه وجوداً خالصاً عن ظلمة التجسم والتحجب و عن ظلمات النقائص والاعدام يسمى نوراً، اذالنور هوالوجود والظلمة هى العدم، و هوظاهر لذاته مظهر لغيره، و لكونه اصل حيوة النفوس العلوية والسفلية يسمى روحاً، و هوالحقيقة المحمدية عنداعاظم الصوفية و محققيهم، لكونه كمال وجوده صلى الله عليه وآله الذى منه يبتدىء واليه يعود، كماسيظهر من بعض الاحاديث المروية عن الائمة عليهم السلام ولهذا تحقيق برهانى يطول الكلام بذكره، وسنعود اليه فى شرح تلك الاحاديث.

ومن امعن النظر فى هذا المقام وجد كل ما وصف به العقل الاول وحكى عنه كان من خواص روحه صلى الله عليه وآله، فقوله عليه السلام: استنطقه، اى جعله ذانطق و كلام يليق بذلك المقام، وقوله: ثم قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر، هذا حال روحه صلى الله عليه وآله اذقال له اقبل الى الدنيا واهبط الى الارض رحمة للعالمين

۱ـ اى النفوس الكلية.

۲ـ اى قوة الخيال التى للافلاك.

فاقبل، فكان نوره مع كل نبى باطناً ومع شخصه المنعوت ظاهراً كما روى عنه: نحن الاخرون السابقون، يعنى الاخرون بالخروج و الظهور كالثمرة، و الاولون بالخلق و الوجود كالبذر، فهو بذر شجرة العالم، ثم قال‌له‌ادبر، اى ارجع الى ربك، فادبر عن الدنيا ورجع الى ربه ليلة‌المعراج وعندالمفارقة عن دارالدنيا، ثم قال‌وعزتى وجلالى ما خلقت خلقا هو احب الى‌منك وهذا حاله صلى‌الله عليه وآله لانه كان حبيب‌الله و احب الخلق اليه.

و الوجه العقلى فى ذلك: ان المحبة تابعة لادراك الوجود لانه خير محض، فكلما وجوده اتم كانت خيريته اعظم والادراك به‌اقوى والابتهاج به اشد، فاجل‌مبتهج بذاته هوالحق الاول، لانه اشد ادراكاً لاعظم مدرك، له‌الشرف الاكمل و النورالانور و الجلال الارفع، و هوالخير المحض و بعده فى‌الخيرية و الوجود و الادراك و الابتهاج هوالجواهر العقلية والارواح النورية والملائكة القدسية المبتهجون به‌تعالى وبذواتهم من حيث‌هم مبتهجون به، فهم‌العشاق الالهيون و بعد مرتبتهم مرتبة النفوس المشتاقين اليه تعالى‌بقدرنيلهم عنه وادراكهم له، وهم الملائكة السماوية. وبعد هؤلاء فى‌الشوق اليه تعالى‌النفوس البشرية والسعداء من‌اصحاب اليمين على مراتب‌ايمانهم بالله تعالى.

و اما المقربون من‌النفوس البشرية و هم اصحاب‌المعارج الروحانية فحالهم بالاخرة كحال الملائكة المقربين‌فى‌العشق والابتهاج به‌تعالى، اذا عرفت هذافمحبة‌الله تعالى لعباده راجعة الى محبته لذاته، لانه لما ثبت ان ذاته احب‌الاشياء اليه تعالى و هواشد مبتهج به، وكل من احب شيئاً احب جميع افعاله وحركاته وآثاره لاجل‌ذلك المحبوب، وكل‌ماهواقرب‌اليه فهواحب‌اليه، وجميع‌الممكنات على‌مراتبها آثارالحق و افعاله‌فالله يحبها لاجل‌ذاته، واقرب المجعولات اليه الروح المحمدى صلى‌الله عليه وآله المسمى بالعقل ههنا، فحق انه احب المخلوقات اليه.

و من المتكلمين من انكر محبة‌الله لعباده كالزمخشرى و اترابه زعماً منهم ان ذلك يوجب‌نقصاً فى‌ذاته، ولم يعلموا ان محبته تعالى‌لخلقه راجعة الى‌محبته ذاته،

وقوله فی‌روایة اخری: بك اعرف وبك آخذ وبك اعطی وبك اثیب، فهذا کله حال النبی صلی‌الله علیه وآله، لانه من لم یعرف النبی صلی‌الله علیه وآله بالنبوة والرسالة لم یعرف‌الله‌کماینبغی ولوکان له الف دلیل‌علی‌معرفةالله، فمعناه بمعرفتك اعرف، ای من عرفك بالنبوة عرفنی بالربوبیة، وبك آخذ ای آخذ طاعة من اخذ منك ما اوتیته من‌الدین و الشریعة، وبك‌اعطی ای بشفاعتك اعطی‌الدرجة لاهل الدرجات کما قال: الناس یحتاجون الی‌شفاعتی حتی ابراهیم علیه‌السلام؛ وبك‌اعاقب وبك اثیب، وذلك قوله تعالی: و اذ اخذالله میثاق النبیین لما اتیتکم من‌کتاب وحکمة ثم جاءکم رسول مصدق لما معکم لتؤمنن به ولتنصرنه، قال: أأقررتم واخذتم علی ذلکم اصری،قالوا: اقررنا، قال: فاشهدوا وانا معکم من‌الشاهدین (آل عمران ـ ۸۱).

و ذلك لان‌الله تعالی اخذ میثاق‌کل نبی بعثه علی‌قوم بان یؤمن بمحمد و آله علیهم‌الصلوة والسلام ویوصی‌امته بالایمان به‌ونصرة دینه، فمن آمن به‌من‌الامم الماضیة قبل بعثته والامم الغابرة فهو من‌اهل الثواب، و من لم یؤمن به من‌الاولین والآخرین فهو من اهل العقاب، فصح قوله : بك اعاقب و بك اثیب، و اما قوله فی هذه الروایة:

اما انی ایاك آمر و ایاك انهی و ایاك اعاقب و ایاك اثیب، فیحتمل ان یکون لفظة ایاك بمعنی بك ولاجلك علی سبیل التوسع، و ان حملنا اللفظ علی الحقیقة فهو ایضاً صحیح حق، لان حقیقة العقل ملاك التکلیف والامر و النهی والثواب والعقاب، الا ان هذه‌الحقیقة ذات مقامات و درجات، اذ وحدةالعقل لیست وحدة عددیة، فکونه احب الاشیاء الیه تعالی باعتبار غایة‌کماله و دنوه من‌الاول تعالی، وکونه معاقباً معذبا باعتبار غایة بعده منه‌تعالی، وکونه مکلفاًمأموراً ومنهیاً باعتبار وقوعه فی‌دارالتکلیف، وکونه مثاباً باعتبارکونه فی‌الآخرة فی بعض درجات الجنان.

الحدیث الثانی

«علی‌بن محمد» بن ابراهیم بن‌ابان‌الرازی الکلینی المعروف بعلان ابوالحسن

ثقة عین «عن سهل بن زیاد» الادمی ابوسعید الرازی ضعیف فی الحدیث غیر معتمد علیه «عن عمرو بن عثمان»، الثقفی الخراز، و قیل الازدی ابوعلی کوفی ثقة و کان نقی الحدیث صحیح الحکایات «صه» قال النجاشی: له کتب عنه علی بن الحسن بن فضال و احمد بن محمد بن خالد «عن مفضل بن صالح»، ابوجمیلة الاسدی النحاس، مولاهم ضعیف کذاب یضع الحدیث «عن سعد بن طریف» من اصحاب الباقر علیه‌السلام مولی بنی تمیم الکوفی، و یقال سعد الخفاف صحیح الحدیث، روی عن الاصبغ بن نباته، قال العلامة فی «صه» قال ابن الغضائری: انه ضعیف. «عن الاصبغ بن نباته» بالغین المعجمة بعد الباء الموحدة تحتها، و نباته بضم النون وبعد الالف تاء مفتوحة مثناة فوقها مشکور من خاصة امیرالمؤمنین علیه‌السلام. «عن علی علیه‌السلام قال: هبط جبرئیل علیه‌السلام علی آدم علیه‌السلام فقال: یا آدم انی امرت ان اخیرك واحدة من ثلاث فاخترها ودع اثنتین. فقال له آدم: یا جبرئیل و ما الثلاث؟ فقال: العقل والحیاء والدین، فقال آدم: انی قد اخترت العقل، فقال جبرئیل: للحیاء والدین انصرفا ودعاه، فقالا: یا جبرئیل: انا امرنا ان نکون مع العقل حیث کان، قال: فشأنکما، وعرج.

البیان

هذا الحدیث و ان کان ضعیف السند لوقوع الضعفاء مثل سهل بن زیاد ومفضل بن صالح و غیرهما فی طریقه: الا ان ذلك لایقدح فی صحة مضمونه، لانه معتضد بالبرهان العقلی، و کذلك کثیر من الاحادیث الواردة فی اصول المعارف و مسائل التوحید وغیره، و قوله: هبط جبرئیل؛ سنرجع الی معناه فیما بعد ان‌شاءالله تعالی، و تأنیث واحدة و کذا ثلاث و اثنتین باعتبار الخصلة او نحوها، و قوله: انصرفا ودعاه؛ ای انصرفا عن آدم و دعاه، او انصرفا و دعا العقل لآدم، و قوله: انا امرنا، هذا الامر امر تکوین لا امر تشریع کما فی قوله تعالی: اذا اردناه ان نقول له کن فیکون (النحل ـ ۴۰)، و قوله: فکونوا قردة خاسئین (البقرة ـ ۶۵)، و فی هذا الامر لکونه وجودیاً

بلاواسطة[1] لايمكن التعصى والتمرد بخلاف الامر بالواسطة، فيجوز فيه الامران، فمنهم من اطاع ومنهم من عصى.

و اعلم يا اخى ان للانسان قوة بها يدرك الحقائق و هى المسماة بالعقل، وقوة بها ينفعل عن مايرد على القلب وهى المسماة بالحياء، وقوة بها تقتدر على فعل الطاعات و ترك المنكرات ويسمى بالدين، و هذه الالفاظ الثلاثة كما قديطلق على هذه المبادى اعنى القوى والاخلاق، كذلك يطلق على آثارها والافعال الناشئة منها، فيقال: ان العقل ادراك المعقولات، والحياء انفعال القلب عما يرد عليه، والدين فعل المعروفات و ترك المنكرات، والحياء على قسمين: حياء نشأت من ضعف القلب و قلة الاحتمال لعجزه و هى ليست بممدوحة، و حياء نشأت من استشعار العظمة والهيبة، فالاولى حياء من الخلق والثانية حياء من الحق وهى من محاسن الاخلاق ومكارم الخصال، ولهذا ورد: الحياء من الايمان.

و قال بعض العرفاء: الحياء وجود الهيبة فى القلب مع خشية ما سبق منك الى ربك. و قال بعضهم: ان العباد عملوا على اربع درجات: الخوف و الرجاء والتعظيم والحياء، واشرفهم منزلة من عمل على الحياء، لما ايقن ان الله يراه على كل حال، فاستحيى من حسناته اكثر مما استيحى العاصون من سيآتهم و هذه الخصال الثلاث لكل منها ضد؛ فضد العقل هو الجهل بالمعنى الوجودى، اعنى ادراك الشىء خلاف ماهو عليه، وهو من اسوء الاخلاق السيئة و افسدها، اذ الكفر شعبة منه، و ضد الحياء الوقاحة، و ضد الدين الفسق، اذا تقررت هذه المقدمات فنقول:

فى هذا الحديث مطالب ثلاثة: احدها وجه الاقتصار على هذه الخصال الثلاث، والثانى وجه كون العقل هو المختار منها، والثالث علة استلزامه للاخيرتين.

اما الاول: فان للانسان قوتين: فعلية و انفعالية؛ والاولى اذا كانت فاضلة يصدر منها فعل الطاعات والعبادات و يسمى بالدين تسمية للسبب[2] باسم مسببه؛ والثانية: اما

١ــ اى الواسطة البشرى كالانبياء.

٢ــ وهو قوة فعلية فاضلة ــ و باسم مسببه اى فعل الطاعات.

انفعالها بالصور الادراکية فهی العقل اذاکانت[1] فاضلة، او بغيرها من الامـور الحسية فهی الحياء اذاکانت فاضلة.

و اما الثانی فلاشبهة[2] فـی ان العقل اشرف الخصال و اکـرمها، اذ به يعرف الحق و يتميز عن الباطل، و به يكمل الايمان و يتقرب اليه تعالی و هوالذی يحب الله و يحبه الله.

وامـا الثالث[3] فلانه اذا حصل العقل استشعر القلب عظمة الله و جلاله فلزم منه الحياء، و اذا حصل العلم بالله واليوم الاخر وقعت خشية الله فی القلب لقوله تعالی: انما يخشی الله من عباده العلماء (الفاطر ـ ۲۸) واذا حصل الخشية اياه والخوف من عذابه كمل الدين وتم العمل.

الحديث الثالث

«احمدبن ادريس» و هو ابوعلی الاشعری القمی کان ثقة فی اصحابنا فقيهاً کثير الحديث صحيح الـرواية، اعتمد علی روايته «عن محمدبن عبدالجبار» و هـو ابن الصهبان[4] بالصاد المهملة المضمومة والباء المنقطة تحتها نقطة والنون اخيراً، قمی من اصحاب ابـی الحسن الثالث الهادی عليه السلام، ثقة، «عن بعض اصحابنا رفعه الـی ابی عبدالله عليه السلام، قال: قلت له: ما العقل؟ قال: ما عبد به الـرحمن و اكتسب به الجنان، قال: قلت: فالذی کان فی معوية؟ فقال: تلك النكراء، تلك الشيطنة، وهی شبيهة بالعقل و ليست بالعقل».

البيان

ان الناس قد اختلفوا فی حد العقل اختلافاً کثيراً و اضطربوا فـی تحقيق معناه

۱ـ ای القوة.

۲ـ ای وجه کون العقل هوالمختار.

۳ـ ای علة استلزام العقل للاخيرتين.

۴ـ ابن ابی صهبان (جامع الرواة).

لما رأوا تارة يطلق اسمه على اول ما خلقه‌الله كما سيجیء فی رواية سماعة‌بن مهران عن ابی‌عبدالله عليه‌السلام من: ان‌الله خلق العقل و هو اول خلق من الروحانيين عن يمين العرش من نوره.

و تارة يطلق على ما هو خصلة من خصال الانسان و ملكة من ملكات نفسه كما فی‌الحديث السابق.

و تارة يطلق على‌الغريزة الانسانية التی بها يفارق الانسان سائر الحيوانات. و تارة يطلق على جودة الروية فی استنباط ما ينتفع به وان كان فی‌باب الدنيا وفی‌الامر العاجل فيقال لمثل معوية: انه عاقل.

و تارة يطلق على غير هذه المعانی ايضاً، والحق الكاشف للغطاء ان اسم العقل يقع على معان بعضها بالاشتراك و بعضها بالتشكيك؛ اما التی بالاشتراك فهی ستة معان:

الاول الغريزة التی بها يمتاز الانسان عن‌البهائم و يستعد لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الفكرية، و يستوی فيها الاحمق والذكی ويوجد فی‌النائم والمغمی عليه والغافل، وكما ان الحيوة غريزة فی‌الحيوان يفعل بها و يتهيأ جسمه للحركات الاختيارية و الادراكات الحسية، فكذلك هذا العقل غريزة يتهيأ بها الانسان لاكتساب العلوم النظرية، فليس لاحد ان يقول: ان الانسان يساوی الحمار فی الغريزة ولافرق بينهما الا ان‌الله يخلق بحكم اجراء العادة فيه علوماً وليس يخلقها فی‌الحمار والبهائم؛ اذ لو جاز ذلك لجاز ان يسوی بين‌الحمار والجماد فی‌الغريزة والحيوة من‌غير فرق، الا ان‌الله يخلق فی‌الحمار حركات مخصوصة بحكم اجراء العادة.

و كما امتنع ان يكون مفارقة الحيوان عن‌الجماد بحركات مخصوصة جرت العادة بصدورها عنه لاعن الجماد بل انما هی بغريزة خاصة به ليست فی الجماد، فكذلك استحال ان يكون حصول العلوم النظرية والتدابير الفكرية من‌الانسان بمجرد اجراء العادة من‌الله فی خلقها فيه لا لاجل غريزة فطره‌الله عليها، بها يكون مفارقا عن البهائم، وبها تقع عنه تلك‌العلوم والتدابير، وكما ان المرآة تمتاز عن سائرالاجسام

بصفة مخصوصة كالصقالة بها تحصل فيها حكايه الصورة والالوان.

وكذلك العين يفارق الاعضاء بصفة غـريزية بها استعدت للرؤية، فنسبة هـذه الغريزة فی استعدادها لانكشاف العلوم كنسبة المراة الى صور الالـوان و نسبة العين الى صور المرئيات؛ والعقل بهذا المعنى يستعمله الحكماء فی كتاب البرهان ويعنون به قوة النفس التی بها يحصل اليقين بالمقدمات الصادقة الضرورية لاعن قياس وفكر بل بالفطرة والطبع ومن حيث لايشعر من اين حصلت وكيف حصلت، فاذن هو جزء[1] ما من النفس تحصل بها اوائل العلوم.

الثانی العقل الذی يردده الجمهور من المتكلمين فی السنتهم فيقولون: هذا ما يوجبه العقل و هذا ما ينفيه العقل، و انما يعنون به المشهور فی بادی الرأی المشترك عند الجميع او الاكثر، فهذا مما يسمونه العقل كما يظهر من استقراءِ استعمالاتهم هذا اللفظ فيما يتخاطبون به او يكتبون فی كتبهم العلمية، ومن هذا الباب العلوم الضرورية كالعلم بان الاثنين ضعف الواحد، وان الاشياء المساوية لشیء واحـد متساوية، و ان الجسم الواحد لايحصل فی حيزين، وان الحيز الواحد لايحصل فيه الجسمان.

الثالث العقل الذی يذكر فی كتاب الاخلاق و يـراد به جزء من النفس الذی يحصل بالمواظبة على اعتقاد شیء شیء و على طـول تجربة شیء شیء من الامـور الارادية التی لنا ان نؤثرها او نتجنب عنها، فان ذلك الجزء من النفس سمی عقلا و القضايا التی تحصل للانسان بهذا الوجه، و فی ذلك الجـزء من اجزاء النفس هـی مبادی الرأی فيما سبيله ان يستنبط من الامور الارادية التی شأنها ان نؤثر او نتجنب.

و نسبة هذه القضايا الى ما يستنبط بها مـن تلك كنسبة تلك القضايا الضرورية الى ما هی مبادی لها من العلوم النظرية التی غايتها ان تعلم لا ان يفعل بها شیء، و هذا العقل يتزيد ويشتد مع الانسان طول عمره، فان من حنكته[2] التجارب و هذبته المذاهب يقال فی العرف انه عاقل، و يتفاوت و يتفاضل فيه الناس تفاضلا كثيراً.

۱ــ ای قوة ما.

۲ــ ای احكمته.

الرابع الشیء الذی به‌یقول الجمهور فی‌الانسان انه عاقل، و مرجعه الی‌جودة الرویة وسرعة التفطن فی‌استنباط ماینبغی ان‌یؤثر او یتجنب، وان‌کان فی‌باب‌الاغراض الدنیاویة وهوی‌النفس الامارة بالسوء، فان الناس یسمون من له هذه الرویةالمذکورة عاقلا و یعدون معویة من‌جملة العقلاء.

واما اهل الحق فلایسمون هذه الحالة عقلا بل اسماء اخر کالنکراءِ او الشیطنة او الدهاء او شبه هذه الاسماء.

والوجه فی ذلك: ان النفس الانسانیة متی‌کانت نشأتها غیر مرتفعة عن عالم الحرکات و کان الغالب علی طبعها الجزء الناری التی شأنها سرعة الحرکة و قوة الاشتعال، فمثل هذه النفس الناریة شدیدة الشبه بالشیطان فی استنباط الحیل و المکر و الاستبداد بالرأی والعمل بالقیاس الفاسد والاباء و الاستعلاء والغوایة والاغواء، بخلاف النفوس النوریة المطمئنة الطبع المعتدلة الخلقة العالیة الجوهر عن هذا العالم، فان شأنها الانفعال عن الملکوت الاعلی والتوکل علی‌الله فی امر دنیاها و استعمال الرویة والفکر علی سبیل القصد[1]، فلایکون مکاراً ولا بلیداً، فخیر الامور اوسطها.

فهذا معنی العقل المستعمل فی هذا الموضع و مرجعه الی التعقل للامور و القضایا المستعملة فی‌کتب الاخلاق التی هی مباد للاراءِ والعلوم التی لنا ان نعقلها لنفعلها اونتجنب عنها، ونسبة هذه القضایا الی‌العقل المستعمل فی‌کتب الاخلاق‌کنسبة تلك‌العلوم الضروریة الی العقل المستعمل فی‌کتاب البرهان.

فذانك العقلان جزآن للنفس الانسانیة: احدهما جزء انفعالی علمی ینفعل عن المبادی العالیة بالعلوم والمعارف التی غایتها انفسها وهی الایمان بالله والیوم الآخر؛ و ثانیهما جزء فعلی عملی یفعل فیما تحته بسبب الاراء والعلوم التی غایتها ان یعمل بمقتضاها من‌فعل‌الطاعات والاجتناب‌عن‌المعاصی والتخلق بالاخلاق‌الحسنة والتخلص عن‌الاخلاق الذمیمة وهو الدین والشریعة، فاذا حصلت الغایتان حصل التقرب الی‌الله

۱ـ ای التوسط.

والتجرد عماسواه.

الخامس العقل الذى يذكـر فى كتاب النفس و هـو يطلق على اربعة انحاء و مراتب: عقل بالقوة وعقل بالملكة وعقل بالفعل وعقل مستفاد.

فاولها هو قوة من قوى النفس، بل هى النفس من حيث نشأتها الاولـى التى ليس فيها كمال و صورة عقلية كمالية ولا ايضاً استعداد قريب لها، لكن فـى قوتها ان ينتزع ماهيات الموجودات كلها و صورها.

و ثانيها قوة من النفس، او هى النفس من حيث استعدت بواسطة العلوم العامية و الادراكات الاولية لان يحصل فيها صور الموجودات المنتزعة عن موادها الخارجية صائـرة اياها متحدة بها اتحاد المادة بـالصورة كما رأيناه، واليه ذهب بعض اعاظم الحكماء.

وثالثها مرتبة كونها بالفعل كل المعقولات او اكثرها، بان يتبدل وجودها الكونى الاول الذى كانت بهصورة لمادة حسية الى وجود ثانوى وفطرة ثانية، مستأنفة بهايتحد فى ذاته المعقولات المنتزعة التى كانت اولافى مـوادها الكونية فحصلت ثـانيا فى تلك الذات، و تلك الذات انما صارت عقلا بالفعل بالتى هى بالفعل معقولات، ومعنى كونها معقولة فى انفسها وموجودة فى انفسها، وكذا معنى كونها معقولة لتلك الذات وموجودة لها وتلك الذات عاقله لها، كلها معنى واحد و وجود واحد.

فاذن كونها عقلا و عاقلة ومعقولة شيء واحـد بلااختلاف حيثية تـوجب كثرة فى الذات و الوجود بل فى المفهومات ومعانى الالفاظ، وتلك المعقولات من قبل ان ينتزع من موادها كانت وجودها وجوداً دنياوياً وكوناً مادياً، وهى كانت تابعة فى وجودها لما يقترن بها، فهى مرة اين ومرة متى ومرة ذات وضع ومرة ذات كم واحياناً مكيفة بكيفيات جسمانية و احيانـاً تفعل و آنـاً تنفعل، و اذا حصلت معقولات ارتفعت عنها كثير من المفهومات الصادقة عليها من قبل، فصار وجودها وجوداً آخر، فتبدلت الارض غير الارض و السماء غير السماء، فصارت الارض مشرقة والسموات مطويات فـى نظر هذا العارف كما فى يوم الاخرة بالقياس الى جميع الخلائق.

ورابعها مرتبة من هذه الذات متی شاءت ان تعقل هذه المعقولات مفصلة احضرتها من غیر ان تحتاج الی نزع وتجرید و تجشم کسب جدید، کیف وقد انتزعتها سابقا و تجردت و اختزنت بل لما حصلت له ملکة الاتصال بالعقل الفعال، فهی متی نظرت الی العقل الفعال استحضرتها ، لانها مادامت باقیة التعلق و التدبیر لهذا العالم لم تکن دائمة الاستغراق لشهود الحق الاول و الاتصال به وبما یتلوه من واهب الصور باذنه و فعال المعقولات بقوته التی تمسك الارض والسموات، و انما الذی لها فی هذا العالم ملکة الاتصال علی وجه.

السادس العقل المذکور فی کتاب الالهیات ومعرفة الربوبیات، وهو الموجود الذی لاتعلق له بشیء الابمبدعه و هو الله القیوم فلاتعلق له بموضوع کالعرض ولابمادة کالصورة و لابیدن کالنفس، ولیس له کمال بالقوة و لافی ذاته جهة من جهات العدم و الامکان والقصور الا ماصار منجبراً بوجوب وجود الحق تعالی، ولهذا یقال لعالمه عالم الجبروت، وکله نور و خیر لایشوبه شوب ظلمة وشر الا ما احتجب بسطوة الضوء الاحدی والشعاع الطامس القیومی، و هو امر الله وکلمته، و هو المنعوت بماجری فی الحدیث الاول وماسیأتی فی حدیث آخر یذکر فیه جنوده وجنود الجهل.

فهذه معانی العقل المشترکة فی الاسم و اما معانیه المختلفة بالتشکیك:

فمنها: العقول الاربعة المذکورة فی کتاب النفس، فانها متفاوتة بالشدة و الضعف و الکمال و النقص.

و منها: مراتب العقل العملی المذکور فی کتب الاخلاق، اولها تهذیب الظاهر باتیان العبادات و الاجتناب عن المنهیات، وثانیها تطهیر الباطن عن الرذائل حتی تصیر النفس کمرآة مجلوة من شأنها ان یتجلی فیها الحقائق فی کسوة الامثال، و ثالثها ان یشاهد المعلومات کلها اوجلها؛ و رابعها ان یفنی عن نفسه ویری الاشیاء کلها صادرة من الحق راجعة الیه، وهناك التخلق باخلاق الله کماورد الامر به فی قوله صلی الله علیه وآله: تخلقوا باخلاق الله.

و هذا آخر الدرجات لکلا العقلین فیتحدان فی هذه الغایة، و لیس وراء

عبادان قرية.

ومنها ان العقل بالمعنى السادس عند طائفة من الحكماء كثير العدد، فتلك الكثرة لو تحققت كما يقولون فليست كثرة تحت نوع واحد، ولا ايضاً كثرة بالفصول[1] كما هو عندهم، ولا بالعوارض الخارجية حاشا العالم القدسى عنها، لانها تستلزم الحركة والمادة، بل انما هى مراتب وجودية بسيطة متفاوتة بالاشد فالاشد و الانور فالانور، فهى كانوار و اشعة متفاوتة فى الكمال والقرب الى نور الانوار.

ومنها ان الفرق بين الصور العقلية المنتزعة عن المواد بتجريد ونزع وبين الصور العقلية التى هى مفارقة عن المواد فى اصل الفطرة فرق ايضاً بالكمال و النقص لا بشىء آخر.

ومنها ان العقل الذى هو عبارة عن الغريزة الانسانية التى بها يمتاز الانسان عن البهائم ليس امراً مساويا فى افراد الناس كلها، بل الحق ان جواهر النفوس الانسانية فى اصل الفطرة مختلفة فى الاشراق والكدورة والضياء والظلمة، فبعض النفوس فى صفاء الجوهر وقوة الذكاء و استعداد الاستضائة بحيث يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار، فلا يحتاج الى معلم بشرى لان يستكمل ذاته بانوار المعرفة والهدى، وبعضها فى كدورة الجوهر وخمود نور القريحة بحيث[2] لاينجع فيه تعليم ولا تأديب.

فاذا انكشفت عليك ايها السالك هذه المقدمات و الاحكام، وتمثلت فى ذهنك هذه المعانى و الاقسام، علمت ان العقل باى المعانى يقع الاشتباه بينه و بين النكراء والشيطنة، ومنشأ الاشتباه ان كلاهما مشترك فى انهما جودة الروية وسرعة التعقل فى امور وقضايا هى مبادى آراء و اعتقادات فيما يجب ان يؤثر اويتجنب، سواء كانت فى باب الخير و الاجل او فى باب الشر والعاجل، لكن المتعلق بالدنيا من التعقلات والحركات الفكرية لايخلو عن افراط وتفريط واعوجاج وتشويش و اضطراب و عجلة كما هو من فعل الشياطين وعبدة الطاغوت.

و اما الصادر من عباد الرحمن المتعلق بامور الدين و العرفان فيكون على سبيل

١ــ اى بالتفريق وكونهم غير متصلين.

٢ــ اى لا ينفع.

اطمئنان وسكون واحكام واستقامة، فهذا افضل الاخلاق الحسنة و ذاك اردء الملكات الردية النفسانيةالمسمى بالجربزة، والبلاهة احسن منه، لانها كما قيل: ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء، فقوله عليه‌السلام: ماعبد به‌الرحمن و اكتسب به‌الجنان، هو تعريف العقل بهذا المعنى و هوالمقابل للشيطنة بوجه وللبلاهة بوجه آخر، وقول السائل فالذى فی‌معوية اما مبتداء محذوف خبره اوخبرمبتداء محذوف، تقديره: فالذى فی‌معوية ما هواوما الذى فی‌معوية؟

تنبيه

اعلم ان‌جميع‌معانى لفظ العقل على تباينها وتشكيكها يجمعها امر واحد يشترك الكل فيه، وهو كونه غيرجسم ولاصفة لجسم و لاجسمانى بماهوجسمانى، و لاجل اشتراكها فی‌هذا المفهوم يصح ان يجعل موضوعاً لعلم واحد، و ان يوضع له كتاب واحد يبحث عن احوال اقسامه وعوارضها الذاتية كما فی‌هذا الكتاب الذى نحن فيه من كتب الكافی.

الحديث الرابع

«محمدبن يحيى عن احمدبن محمدبن عيسى‌عن ابن‌فضال»، و هوالحسن‌بن على‌بن‌فضال يكنى ابامحمد، روى عن‌الرضا عليه‌السلام وكان خصيصاً به، وكان‌جليل القدرعظيم‌المنزلة زاهداً ورعاً ثقة فی‌رواياته‌كذا فى‌الخلاصة، و قال ابوعمروالكشى: كان‌الحسن‌بن على‌فطحيا يقول بامامة عبدالله‌بن جعفر فرجع، والذى ثبت من‌حاله انه كان فی‌جميع عمره فطحيا مشهوراً بذلك حتى‌حضره الموت، فمات راجعا الى‌الحق قائلا به‌رضى‌الله عنه[1].

وفی‌الخلاصة ايضاً روى‌الكشى عن‌محمدبن قولويه عن سعدبن عبدالله القمى

۱ـ فمات وقدقال بالحق رضى‌الله عنه. (جامع الرواة) ومن هنا الى «عن الحسن‌بن الجهم» تكون فی‌النسخة‌الاصل الذى بخط‌شارحه‌الكبير، وليست فی‌المطبوعة والمخطوطة.

عن على بن الريان عن محمدبن عبداللّه بن زرارة بن اعين: قال: كنافى جنازة الحسن بن على بن فضال فالتفت (محمدبن عبداللّه بن زرارة ـ جامع الرواة) الى والى محمدبن الهيثم التميمى فقال: الا ابشر كما؟ فقلنا له: وماذاك؟ قال: حضرت الحسن بن على بن فضال و هو فى تلك الغمرات وعنده محمدبن الحسن بن الجهم فسمعته يقول: يا ابامحمد تشهد. فتشهد الحسن، فعبر عبداللّه وصار الى ابى الحسن عليه السلام فقال له محمدبن الحسن: واين عبدالله فسكت ثم عاد فقال له: تشهد فتشهد وصار الى ابى الحسن عليه السلام فقال محمدبن الحسن بن عبدالله له: واين عبدالله؟ يردد ذلك عليه ثلاث مرات، فقال الحسن: قد نظرنا فى الكتب فمارأينا لعبدالله شيئاً، قال ابوعمرو الكشي: كان الحسن بن على فطحيا يقول بامامة عبداللّه بن جعفر فرجع.

قال ابوعمرو: قال الفضل بن شاذان: كنت فى قطعية الربيع فى مسجد الربيع اقرأ على مقرىء يقال له: اسمعيل بن عباد، فرأيت قوماً يتناجون، فقال احدهم: بالجبل رجل يقال له ابن فضال اعبد من رأينا وسمعنا به، قال ليخرج[1] الى الصحراءِ فيسجد السجدة فتجىء الطير فتقع عليه فماتظن الاانه ثوب اوخرقة، وان الوحش لترعى حوله فماتنفر منه لما قدانست به، وان عسكر الصعاليك[2] ليجيئون يريدون الغارة او[3] مال قوم فاذا رأواشخصه طاروا[4] قال ابومحمد: فظننت ان هذا رجل كان فى الزمان الاول، فبينا انا بعد ذلك بيسير قاعد فى قطيعة الربيع مع ابى رحمه الله اذجاءِ شيخ خلو الوجه حسن الشمائل عليه قميص نرسى[5] ورداءِ نرسى وفى رجله نعل مخصر[6]، فسلم على ابى فقام اليه[7]

۱ـ قال فانه ليخرج (الخلاصة).

۲ـ اى اللصوص.

۳ـ او قتال (الخلاصة).

۴ـ طاروا فى الدنيا فذهبوا (الخلاصة).

۵ـ نسبة الى نرس بالنون المضمومة قرية بسواد العراق. وفى رجال ابى على: برس بالباء المضمومة.

۶ـ بالميم المضمومة والخاء المفتوحة والصاد المشددة هوالذى كان وسطه مستدقا.

۷ـ اليه ابى (الخلاصة).

فرحب به وبجله، فلما ان مضى يريدابن ابي‌عمير، قلت: من هذا الشيخ؟ فقال: هذا الحسن‌بن علی‌بن فضال.

«عن الحسن‌بن‌الجهم»بن بكيربن اعين ابومحمد الشيبانى ثقة، روى عن ابى الحسن موسى والرضا عليهماالسلام. «قال سمعت الرضا عليه‌السلام يقول: صديق كل امرءى عقله وعدوه جهله».

البيان

هذاالعقل‌يراد به‌المعنى الثالث اوالرابع[1] من‌معانى‌العقل وهما متقاربان، اذليس المراد به‌الغريزة الانسانية المشتركة ولاالعلوم الضرورية التى هى‌مبادى‌النظريات ولا الاراء المشهورة ولاالعقل‌الكلى‌اول‌المخلوقات، وانما صارالعقل صديق‌المرء والجهل عدوه لان بالعقل يكتسب الانسان الاصدقاء ويهتدى الى‌الخيرات و به يدفع الاعداء و يجتنب عن‌الشرور وباشارته يفعل‌الطاعات والحسنات ويترك المعاصى والسيئات و يسلك سبيل‌الرضوان ويعبدالرحمن.

وبالجهل‌يعكس‌هذه‌الاموركلهاويقع اضدادها، فيكتسب‌به‌الاعداءِ وينفرالاولياء وينكب عن‌طريق‌الخير الى‌طريق الشرويفعل‌المعاصى ويعصى الاله، ولامعنى للصديق الا ماكان مبدأ لتلك الامور ولا للعدو الاماكان مبدأ الاضداد، سواء كان جوهراً او عرضا جسماً او غير جسم داخلا فى الشخص او خارجا عنه، فان‌كلا من خصوصيات هذه الاشياء خارج عن حقيقة الصداقة والعداوة، بل حقيقة الصديق والصداقة و ما يتحقق به و روح معناها هى مصدر ما ينتفع به العبد و منشأ ما يهتدى به الى ماهومن باب الخير والسلامة، و حقيقة العداوة و روح معناها هى مصدر ما يتضرر به العبد و ينشأ منه الشر والشقاوة، والعقل والجهل كذلك، فحرى ان يسمى العقل صديقا للمرء والشر عدواً له.

و من هذا الباب ما روى عن اميرالمومنين عليه‌السلام: الجاهل عدو لنفسه

١ــ من معان ستة التى قال قبيل هذاالحديث.

فكيف يكون صديقا لغيره، و عن رسول‌الله صلى‌الله عليه و آله: اعـدى عداك[1] نفسك التى بين جنبيك، اراد بها النفس قبل ان تستكمل و تكتسب العقل و تتأدب بـالآداب الشرعية والعلوم الحقيقية، فان اكثر النفوس فى اوائل الخلقة جاهلة مكدرة بالادناس الطبيعية و الارجاس الجسمانية، فيجب الاحتراز عـن دواعيهـا و اغـراضها الفاسدة والمجاهدة معها، كمااشار اليه بقوله صلى‌الله‌عليه‌و آله عندالمراجعة عن‌بعض‌الغزوات: رجعنا مـن‌الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر، سمى الجهاد مع الكفار وهى الاعـداء الخارجية اصغر، ومع‌النفس وهى العدو الداخلى اكبر.

و وجه‌كون هذا الجهاد اعظم، كون العدو داخلا فـى‌المملكة الانسانية، و لأن مكائدها كثيرة و مع كثرتها دقيقة خفية، ولان اكثر جنودها من‌القوى والاعضاء مشتركة بينها و بين العقل فى الاستعمال، و لان الشرط فى مجاهدتها و محاربتها ان لايـؤدى الى هلاكها و موتها بالكلية، بل ان تصير مسخرة مطيعة لامرالله مسلمة كماقال صلى‌الله عليه و آله: اسلم شيطانى على يـدى و اعاننى‌الله عليه، و كيفية هذه المجاهـدة مع النفس والهوى و جنودهما بالعقل و جنوده بالمطاردة بين الجنديـن: جندالشيطان و حزب الرحمن مما سيجىء الاشارة اليه فى الحديث الثانـى‌عشر ان شاءالله تعالى؛ و معركة هذه المحاربة هى القلب الانسانـى المعنوى الذى يتمثل فيه صـور الاشياء و اشباحها.

الحديث‌الخامس

«و عنه عن احمدبن محمد عن ابن‌فضال عن‌الحسن‌بن الجهم، قال: قلت لابى الحسن الرضا عليه‌السلام: ان قوماً لهم[2] محبة و ليست لهم تلك العزيمة يقولون بهذا القول فقال ليس اولئك ممن عاتب‌الله عزوجل، انما قال فاعتبروا يا اولى الابصار».

۱ــ فى بعض النسخ: عدوك.

۲ــ ان عندنا قوماً (الكافى).

الشرح

ان قوماً لهم محبة، اى للائمة صلوات‌الله عليهم، و ليست لهم تلك العزيمة، المعهودة بين الشيعة الموالى[1] والرسوخ فى المحبة بحيث يسهل معها بذل المهج و الاولاد و الاموال فى‌طريق مودة اولى القربى وموالاتهم، يقولون بهذا القول، اعترافاً باللسان تقليداً و تعصباً لابحسب البصيرة و البرهان، فقال: ليس اولئك ممن عاتب‌الله عزوجل، مفعول عاتب ضمير راجع الى الموصول، اى اولئك ليسوا ممن كلفهم‌الله بهذاالعرفان او عاتبهم بالقصور عن‌دركه، ولا من‌الذين عوقبوا فى‌القيامة بعدم بلوغهم الى نيل رتبة الموالاة و حقيقة المحبة لهم عليهم‌السلام، فان المحبة والموالاة لهم‌فرع على المعرفة بحالهم و شأنهم، ومعرفة اولياءالله امر غامض لطيف، لانها من جنس معرفةالله لابد فيها من فطرة صافية و ذهن لطيف و طيب فى‌الولادة وطهارة فى النفس و بصيرة ثاقبة وعقل‌كامل، ولهذا قال‌الله فى‌مواضع من كتابه: فاعتبروا يااولى‌الابصار، فاعتبروا يا اولى‌الالباب، وامثال هذين.

تبيين

قد استفيد من هذا الحديث ان عامة الناس و ضعفاء العقول مع كونهم مكلفين فى الدنيا بالاسلام و لوازمه كما قال صلى‌الله عليه وآله: امرت ان اقاتل الناس حتى قالوا: لااله الاالله، فهم غير مكلفين بحقيقة الايمان الا من‌كان منهم له قوة عقلية ومكنة استعدادية يمكنه بهاالارتقاء الى‌درجة العرفان والايقان، فالتكليف بمعرفة حقائق‌الايمان متوجه اليه و هو يثاب بها على قدر عرفانه و ايمانه، و بالاعراض عنها والجحود لها يكون فى‌عذاب اليم وعقاب شديد على قدر جحوده وكفرانه.

و مما يؤيد هذا ما قاله الشيخ المفيد عظم‌الله قدره فى‌شرح كتاب الاعتقادات المنسوب الى محمدبن على‌بن‌بابويه قدس‌الله روحه: الذى ثبت من الحديث فى هذا

۱ـ والموالى (النسخة البدل للشارح قدس‌سره).

الباب[۱]، ان الارواح بعد موت الاجساد على ضربين: منها ماينقل الى الثواب والعقاب ومنها ما يبطل فلايشعر بثواب ولاعقاب.

وقد روى عن الصادق عليه‌السلام ما ذكرناه فى هذا المعنى و بيناه، فسئل عمن مات فى هذا الدار أين يذهب روحه فقال: من مات وهو ما حض الايمان[۲] محضاً اوما حض الكفر[۳] محضا، نقلت روحه من هيكله الى مثله فى‌الصورة و جوزى باعماله الى يوم القيامة، فاذا بعث‌الله من فى القبور انشأ جسمه ورد روحه الى جسده و حشر[۴] ليوفيه اعماله، فالمؤمن ينزل[۵] روحه من‌جسده الى مثل جسده فى‌الصورة فيجعل فى جنة من جنان‌الله يتنعم فيها الى يوم‌المآب، والكافر ينتقل روحه من‌جسده الى مثله‌بعينه ويجعل[۶] فى‌نار فيعذب بها الى يوم‌القيامة.

و شاهد ذلك فى‌المؤمن قوله تعالى: قيل ادخل‌الجنة قال: يا ليت قومى‌يعلمون بما غفرلى ربى (يس-۲۶ و۲۷)، وشاهد ماذكرناه فى‌الكافر قوله تعالى: الناريعرضون عليها غدواً و عشياً ويوم تقوم‌الساعة (الغافر - ۴۶)، يخلد فى‌النار، والضرب الآخر ممن[۷] يلهى عنه وتعدم نفسه عند فساد جسده[۸] فلايشعر بشىء حتى يبعث، و هو ممن[۹] لم‌يمحض الايمان محضاً ولا الكفر محضاً. انتهى كلامه.

وفى هذاالمقام تحقيق سنعود اليه فى موضع آخر ينكشف به كيفية بقاءالنفوس العامية بعد فناءالاجساد، فان كثيراً من متقدمى الحكماء رأوا انها باطلة هالكة و ليس

۱- اراد به باب بقاءالارواح بعدالاجساد. منه قدس سره.
۲- للايمان «تصحيح‌الاعتقاد».
۳- الكفر »
۴- حشره »
۵- ينتقل »
۶- فتجعل »
۷- من »
۸- جسمه »
۹- من »

الامر عندنا کما ذکروه، وقد دلت علی بعث الجمیع النصوص القرآنیة کقوله تعالی: و حشرناهم فلم نغادر منهم احداً وعرضوا علی ربك صفاً لقد جئتمونا کما خلقناکم اول مرة (الکهف ــ ۴۸)، وقوله: ویوم نحشرهم جمیعا (الانعام ــ ۲۲)، و قوله: یوم ینفخ فی الصور فتأتون افواجا (النبأ ــ ۱۸)، الی غیر ذلك من الآیات.

و اما الذی استدل به شیخنا المفید رحمه‌الله من قوله: و قد بین الله ذلك عند قوله: اذیقول امثلهم طریقة ان لبثتم الا عشراً (طه ــ ۱۰۳ ــ ۱۰۴)، فبین ان قوماً عند الحشر لایعلمون مقدار لبثهم فی القبور حتی یظن بعضهم ذلك[1] عشراً و بعضهم ان ذلك کان یوماً، ولیس یجوز ذلك من[2] وصف من عذب الی بعثه او نعم الی بعثه، لان من لم یزل منعماً او معذبا لایجهل علیه ماله[3] فیما عومل به ولایلتبس علیه الامر فی بقائه بعد وفاته. انتهی.

فهو منظور فیه لعدم دلالته علی ما ادعاه من عدم نفوس هذا القسم و بطلانها، کیف والمعدوم لایعاد کما دلت علیه القواطع البرهانیة، بل انما یدل علی کونهم غیر معذبین ولامنعمین تعذیباً او تنعیماً لابد من بقائه فی الذکر، وعدم بقاء الشعور فی الذکر لایستلزم عدم الشعور رأساً، کما فی کثیر من المنامات والاحلام التی یراها الانسان ثم یمحو عن الذاکرة بحیث لایمکن استرجاعها، او لیس الامر فی اصحاب الکهف کحال الذین ذکرهم الله فی هذه الآیة حیث قالوا: لبثنا یوماً او بعض یوم (الکهف ــ ۱۹)، و بالجملة قدظهر من هذا الحدیث وغیره من الاخبار والآیات والآثار مع شواهد الانظار و مکاشفات اولی الابصار ان التکالیف القلبیة علی حسب قوة العقل و ضعفه، والثواب والعقاب بمقدار ما اوتی العبد من العقل.

۱ــ ان ذلك «تصحیح الاعتقاد» کذا فی تصحیح الاعتقاد والایتان: یتخافتون بینهم ان لبثتم الاعشرا، نحن اعلم بما یقولون اذیقولون امثلهم طریقة ان لبثتم الا یوما.

۲ــ عن «تصحیح الاعتقاد».

۳ــ حاله «

الحديث السادس

«احمدبن ادريس عن محمدبن حسان»، وهو ابوعبدالله الرازی، قال النجاشی: يعرف بالزبينی يعرف وينكر بين بين يروی عن الضعفاء كثيراً، و قال ابن الغضائری: محمدبن حسان الرازی ابوجعفر ضعيف «صه» «عن ابی محمد الرازی»، مهمل مجهول، «عن سيف بن عميرة» بفتح العين المهملة النخعی عربی كوفی ثقة، روی عن الصادق و الكاظم عليهما السلام «صه» «عن اسحق بن عمار»، بن حيان كـان شيخا من اصحابنا ثقة روی عنهما عليهما السلام و كـان فطحيا، قال الشيخ ثقة واصله معتمد عليه و كـذا قال النجاشی «صه» «قال: قال ابوعبدالله عليه السلام، من كان عاقلا كان له دين ومن كان له دين دخل الجنة»

الشرح

كلامه عليه السلام فی صورة قياس منطقی اقترانی شرطـی من الشكل الاول من اعلی ضروبه، لان المراد كل من كان عاقلا كـان له دين، و كل من كان له دين دخـل الجنة، ينتج: كل من كان عاقلا دخل الجنة.

اما بيان الصغری: فلان المراد من العاقل من كان جيدالروية صحيح الفكر فی امرمعاشه ومعاده فكان عاملا بمقتضی رأيه الصحيح ونظره الصائـب فيلزمه انيكون متدينا، اذلولم يكن فكره صحيحا و رأيه صواباً فی امرعاقبته لم يكن عاقلا بل جاهلا، ولولم يعمل بمقتضی فكره الصحيح و رأيه الصواب كان سفيها غيرعاقل، فثبت ان كل عاقل متدين.

و اما الكبری: فلان من كان عاقلا بصيراً متديناً عاملا بمقتضی عقله و ايمانه كان مستحقاً بفضل الله و رحمته مستأهلا لجـواره وجنته، و الله سبحانه اجـل من ان يمنـع المستحق عن فضله واحسانه، و هوالذی اعطی الخلق وافادالوجود بلااستحقاق سابق، فمع الاستحقاق وحصول الايمان والعمل بمقتضی العقل والعرفان كيف يقع الحرمان عن المغفرة والرضوان و الفوز بالجنان؟

الحديث السابع

«عدة من اصحابنا عن احمدبن محمدبن خالد»، بن عبدالرحمن بن محمدبن علی البرقی ابوجعفر، فی الخلاصة اصله کوفی[1] ثقة غیر انه اکثر الروایة عن الضعفاء واعتمد المراسیل، قال ابن الغضائری: وطعن علیه القمیون ولیس الطعن فیه انما الطعن فیمن یروی عنه، وعندی ان روایته مقبولة «صه» «عن الحسن بن علی بن یقطین»، هو ابن موسی مولی بنی هاشم کان ثقة فقیهاً متکلماً روی عن ابی الحسن موسی والرضا علیهما السلام، «عن محمدبن سنان» ابوجعفر الزاهری من ولد زاهر مولی عمروبن الحمق الخزاعی، وقد اختلف علماؤنا فی شأنه، فالشیخ المفید رحمه‌الله قال: انه ثقة.

و اما الشیخ الطوسی رحمه‌الله فانه ضعفه وکذا النجاشی و ابن الغضائری قال: انه ضعیف لایلتفت الیه، و روی الکشی فیه مدحا عظیماً و اثنی علیه. قال العلامة: و الوجه عندی التوقف فیما یرویه، «عن ابی الجارود» هو زیادبن منذر الهمدانی الخارقی زیدی اعمی، الیه ینتسب[2] الجارودیة من اصحاب الباقر علیهما السلام روی عنهما علیهما السلام و تغیر لماخرج زید، قال ابن الغضائری: حدیثه فی حدیث اصحابنا اکثر منه فی الزیدیة، واصحابنا یکرهون ما رواه محمدبن سنان عنه ویعتمدون ما رواه محمدبن ابکر الارحبی[3] عنه، «عن ابی جعفر علیه السلام قال: انما یداق الله العباد فی الحساب یوم القیامة علی قدر ما آتاهم من العقول فی الدنیا».

الشرح

المداقة فی الحساب هی المناقشة فیه، وقد سبق ان عقول افراد البشر متفاوتة فی

۱ـ وکان ثقة فی نفسه غیر انه... (جامع الرواة).

۲ـ تنسب (جامع الرواة).

۳ـ محمدبن ابی بکر الارجنی (جامع الرواة) قال صاحب تنقیح المقال: والظاهر انه محمدبن بکربن عبدالرحمن و ان لفظة ابی زائدة. و یحتمل ان یکون الصحیح الارحبی بالحاء المهملة ثم الباء نسبة الی بنی ارحب بطن من همدان. قال ابن الغضائری: ان الاصحاب یعتمدون علی ماروا‌ه محمدبن بکر الارجنی (الارحبی).

اصل الجوهر قوة وضعفاً وكذا عقولهم المكتسبة متفاضلة كمالا ونقصاً، وعلمت ايضاً ان التكاليف واقعة على حسب العقول فالاقوى عقلا اشق تكليفاً من الاضعف عقلا، فاذن نوقش فى الحساب يوم القيامة، مع اهل الفطانة و الاقوياء بمالايناقش به فى الحساب مع الناقصين و الضعفاء.

الحديث الثامن

«على بن محمدبن عبدالله»، ابوالحسن القزوينى القاضى وجه من اصحابنا ثقة فى الحديث، «عن ابراهيم بن اسحق الاحمر»، قال العلامة فى الخلاصة: ابواسحق الاحمرى النهاوندى ضعيف متهم فى دينه، وقدضعفه الشيخ رحمه الله فى الفهرست، «عن محمدبن سليمان» هو ابوعبدالله الديلمى ضعيف، «عن ابيه»، و هوسليمان بن زكريا الديلمى، قيل: كان غالياً كذاباً وكذلك ابنه محمد لايعمل بما انفردا به للرواية، و كذا قال ابن الغضائرى. «قال: قلت لابى عبدالله عليه السلام: فلان من عبادته ودينه وفضله، فقال: كيف عقله؟ قلت: لادرى، فقال: ان الثواب على قدر العقل، ان رجلا من بنى اسرائيل كان يعبدالله فى جزيرة من جزائر البحر، خضراء نضرة كثيرة الشجر ظاهرة الماء و ان ملكا من الملائكة مربه فقال: يارب: ارنى ثواب عبدك هذا. فاراه الله ذلك فاستقله الملك، فاوحى الله اليه ان اصحبه، فاتاه الملك فى صورة انسى فقال له: من انت؟ قال: انا رجل عابد بلغنى مكانك وعبادتك فى هذا المكان فاتيتك لاعبدالله معك، فكان معه يومه ذلك، فلما اصبح قال له الملك: ان مكانك لنزه ومايصلح الا للعبادة، فقال له العابد: ان لمكاننا هذا عيباً، فقال له: و ماهو؟ قال: ليس لربنا بهيمة، فلوكان له حمار لرعيناه فى هذا الموضع، فان هذا الحشيش يضيع، فقال له الملك: ومالربك حمار: فقال: لوكان له حمارما كان يضيع مثل هذا الحشيش، فاوحى الله الى الملك انما اثيبه على قدرعقله».

الشرح

قوله: فلان من عبادته ودينه وفضله، فلان مبتداء خبره محذوف، كأنه قال: فلان

كامل اومعروف اونحوهما من هذه الجهات المذكورة، قوله عليه‌السلام: فى جزيرة، الجزر والجزورخلاف انقطاع المد وهورجوع الماء الى‌خلف، والجزرايضاً نضوب الماء و انكشافه عن‌الارض وانفراجه حين غار ونقص، ومنه الجزيرة واحدة جزائر البحر «نضرة» صفة بعد صفة للجزيرة، ويحتمل ان يكون صفة للخضراء، والنضرة بمعنى الحسن والرونق، وقدنضر وجهه من‌باب طلب نضرةاى‌حسن، ونضرالله وجهه يتعدى ولايتعدى، وفى‌الحديث: نضرالله‌امرء سمع‌مقالتى فوعاها «ظاهرةالماء» بالظاء المعجمة، والاهمال تصحيف لاوجه له «ارنى‌ثواب عبدك» اى جزاء عبادته يوم‌الاخرة «فاستقله‌الملك» اى‌رآه قليلا بالقياس الى كثرة عمله وسعيه «بلغنى مكانك» اى‌منزلتك فى‌العبادة «فكان معه»اى كان‌الملك مع ذلك الرجل «يومه ذلك» اى فى‌ذلك‌اليوم‌له، والمراد اليوم‌بليلته لدلالة فلمااصبح اى اليوم‌الغد عليه «ومالربك حمار» يحتمل‌النهى والاستفهام، اى ليس لربك حمار، لانه اجل و اعلى من ان‌يكون له ذلك، او مالربك و حمار؛ وههنا سؤالات:

الاول: ان هذا الرجل وله هذا الاعتقاد الفاسد هل‌يلزم تكفيره ام لا؟

والجواب: ان صاحب هذا الاعتقاد لوكان مستبداً برأيه راسخاً فى اعتقاده كان كافراً و لكن هذا الرجل ليس كذلك، بل‌حاله لقصور عقله كحال النساء والصبيان فلا يوجب ذلك تكفيره.

والثانى ان مشاهدة الملك و تكلمه مرتبة جليلة كيف حصل لهذا الرجل‌الناقص العقل والايمان؟

والجواب: ان جواهر النفوس الانسانية من سنخ الملكوت فى اصل الفطرة فلها ان‌ينكشف عليها شىء من‌الملكوت، وانما العائق لها من‌ذلك اما شواغل‌الحواس الخارجية او الافكار الداخلية، فاذا ارتفع الشاغلان امابالفطرة كما للنفوس الساذجة او بالرياضة كما للسالكين او بالنوم وشبهه كالمرض والدهشة، فربما لاح لها شىء من الملكوت؛ و بالجملة كلما يوجب للحواس تعطلا وللذهن حيرة فيمكن ان يتجلى فيه للنفس امر ملكوتى فى كسوة مثالية.

الثالث: انه كيف يترتب الثواب فى الآخرة على عبادة هذا الرجل، و شرط صحتها و هو نية التقرب الى الله مفقود؟ لان نية التقرب فرع معرفة المتقرب اليه.

والجواب: ان ثوابه على قدر عقله، وان ادنى المعرفة مع نفى التشريك يكفى فى ترتب الاجر على عمل مثله، وان العبد اذا سلمت نفسه عن الصفات الذميمة والسيئات كان قابلا للرحمة الالهية الواسعة، ثم مع اشتغاله بصورة العبادة من غير تكدر و آفة من كبر او عجب او غيرهما قوى استحقاقه، لان مع الامكان و تساوى الطرفين كان جانب الرحمة ارجح، فاذا اردف بصورة الطاعات صار الرجحان اقوى، فالنجاة مبذولة على مثله فى الاخرة، والوجود الاخروى السالم عن العقاب غير خال عن سرور ونعيم، اقل مراتبه اعظم من نعمة الدنيا بحذافيرها.

الحديث التاسع

«على بن ابراهيم» بن هاشم القمى ابو الحسن ثقة فى الحديث ثبت معتمد صحيح المذهب، سمع و اكثر و صنف كتباً «عن ابيه» هو ابراهيم بن هاشم ابو اسحق القمى، اصله من الكوفة و انتقل الى قم، قال العلامة فى «صه» لم اقف لاحد من اصحابنا على قول بالقدح فيه ولا على تعديله بالتنصيص، و الروايات عنه كثيرة والارجح قبول قوله «عن النوفلى»، حسين بن يزيد بن محمد بن عبدالملك النوفلى نوفل النخع كوفى[1]، ابو عبدالله كان شاعراً اديباً و سكن الرى و مات بها، و قال قوم من القميين: انه غلا فى آخر عمره «عن السكونى»، اسمه اسمعيل بن ابى زياد الشعيرى له كتاب روى عنه النوفلى وكان عامياً «عن ابى عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: اذا بلغكم عن رجل حسن حال فانظروا فى حسن عقله، فانما يجازى بعقله»

الشرح

قد اشرنا فيما سبق ان العقل بالمعنى الاول وهو الغريزة الانسانية التى بها يفارق

۱ــ مولاهم كوفى (جامع الرواة)

الانسان البهائم امر متفاوت فی‌افراد الناس بحسب‌الفطرة الاولی، وکذا یتفاضل‌الناس فی عقولهم المکتسبة بحسب استکمال‌کل من‌العقلین المذکورین فی علم النفس وفی علم الاخلاق، و هذا الاستکمال لیس الا اشتداد فی اصل الجوهر الفطری، فکلماکان جوهر النفس فی‌اول الفطرة اقوی و انور،کان تأثیر العلوم والطاعات فیه اشد وابین، وکماله العقلی الثانوی من جهة احدی القوتین النظریـة او العملیة اشرف و اعلی، و الی‌العقل الاعظم، الکلی اوصل و الی الحق الاول تعالی اقرب، فظهر ان‌افرادالانسان متخالفة بحسب الهویات‌العقلیة تخالفاً عظیماً فی‌الکمال والنقص والشرف والخسة، و معلوم ان الاحوال تابعة للذوات فحسنها و بهاؤها تابع لحسن الذات و شرفها، و لذا روی عن امیرالمؤمنین علیه‌السلام:

ان العقل عقلان : مطبوع و مسموع ولا ینفع مسموع اذا لم‌یکن مطبوع

کما لاینفع نور الشمس و ضوءالعین ممنوع

و روی ایضاً عن رسول‌الله صلی‌الله علیه و آله انه قال لابـی درداء: ازدد عقلا تزدد من ربك قربا، و هــو المراد بقوله صلی‌الله علیه وآله لامیرالمؤمنین علیه‌السلام: یاعلی: اذا تقرب الناس الی خالقهم بابواب البر فتقرب انت بعقلك.

ومما ورد فی هذا الباب فی طریق العامة انه قال صلی‌الله علیه وآله لواحد من الصحابة: اجتنب محارم‌الله واد فرائض‌الله تکن عاقلا، وعن سعیدبن مسیب: ان‌عمرو ابـی‌بن کعب و ابا هریرة دخلوا علی النبی صلی‌الله‌علیه وآله فقالوا: یا رسول‌الله من اعلم الناس؟ فقال: العاقل، فقالوا: مـن اعبد الناس ؟ فقال: العاقل، فقالوا: من افضل الناس؟ قال: العاقل، قالوا: الیس العاقل من‌تمت مروته وظهرت فصاحته و جادت‌کفه و عظمت منزلته؟ فقال صلی‌الله علیه و آلـه: وان‌کل ذلك لما متاع الحیوة الدنیا.... الآیة (الزخرف ـ ٣۵)، ان العاقل هو المتقی و ان‌کان فی‌الدنیا خسیساً دنیاً.

و یشبه ان‌یکون اسم العقل فی‌الاصل لتلك‌الغریزة ثم استعمل لکمالها الحاصل فی بعض الافراد،کمایطلق السواد اولا علی‌کیفیة قابضة للبصر بوجه ثم‌یطلق ثانیا علی ما فیه شدة في معني السوادیة بالاضافة الي ما دونـه، فاذا قیس سواد الفیل الي سواد

القير يقال: ان القير اسود، و ان الفيل ليس باسود، و كذا الحرارة والنور وغيرهما مما يشتد تارة و يضعف اخرى بحسب هـويات افـرادها، فاذاً يطلق العاقل على من كملت غريزته فى خاصيته الانسانية من العلم والتقوى، اى الاحاطة بالمعقولات والترفع عن الجسمانيات والشهوات الحيوانية.

وهذا التفاوت فى افراد الناس اعنى الاختلاف بين الناقص والكامل منها تفاوت عظيم ازيد من البعد بين السماء و الارض، ومعلوم ان سعادة كل نوع وشقاوته على حسب رتبة ذلك النوع، فحسن الاحوال تابعة لحسن الذوات، فقوله صلى الله عليه و آلـه: اذا بلغكم عن رجل حسن حال... الى آخره، المراد انه اذا اخبرتم اوحكى لكم عن رجل انه حسن الاحوال ككثرة عبادته من صلوة وصيام اوزهد او ورع اوكرم اوجود اوغير ذلك من محاسن الاحوال، فلاتحكموا بمجرد الافعال والاحوال الظاهرة على حسن عاقبته وصحة عقيدته وسلامة قلبه عن الافات مالم تنظروا اولا فى حسن عقله وكمال جوهره و ذاته، فان النتائج والثمرات تابعة للاصول و المبادى، ومراتب الفضل فى الاجـر و الجزاء على حسب درجات العقول فى الشرف و البهاء.

الحديث العاشر

«محمدبن يحيى، عن احمدبن محمد، عن ابن محبوب، عن عبدالله بن سنان» بن طريف مولى بنى هاشم، ويقال مولى بنى ابـوطالب، ويقال: مولى بنى العباس، كوفى ثقة من اصحابنا جليل لايطعن عليه فى شىء روى عـن الصادق عليه السلام، وقيل: روى عن ابى الحسن موسى عليه السلام ولم يثبت «صه» «قال ذكرت لابى عبدالله عليه السلام: رجلا مبتلى بالوضوء والصلوة، و قلت هو رجل عاقل، فقال ابو عبدالله عليه السلام: و اى عقل له هـو يطيع الشيطان فقلت له: وكيف يطيع الشيطان؟ فقال: سله هـذا الذى يأتيه من اى شىء؟ فانه يقول لك: من عمل الشيطان»

الشرح

مبتلى بالوضوء والصلوة اى بالوسواس فى فعلها من جهة الشك فى وقوع النية

اوغيرها، والوسوسة في النية سببه خبل[١] في العقل اوجهل بالشرع، لان امتثال امـرالله كامتثال امرغيره، وتعظيمه كتعظيم غيره فـي باب مايتعلق بالقصد، فمن دخل عليه عـالم فقام له تعظيماً، فلوقال: انتصبت قائما تعظيماً لدخول هذا الفاضل لاجل فضله قياماً مقارناً لدخوله مقبلا عليه بوجهي، لعد سفيهاً فـي عقله، لان هذه المعاني و الصفات محظورة بالبال لايستدعي حضورها جملة في القلب طـولا في الزمان، و انما يطول زمـان نظم الالفاظ الدالة عليها اما تلفظاً باللسان اوحديثاً بالنفس، فمن لم يفهم نية الصلوة على هذا الوجه فكأنه لم يفهم معنى النية، فليس معناها الا انك دعيت بامرالله الى ان تصلى في وقت معين، فاجبت وقمت، فالوسوسة محض الجهل.

فان هذه القصود وهذه العلوم مجتمعة في النفس في حالة واحدة ولاتكون مفصلة مشروحة في الذهن، وفرق بين حضور الشيء في النفس وبين حضور تفصيله في الفكر، وقديتصور الانسان شيئاً بصورة واحدة يتضمن معاني كثيرة وقديحكم عليه بحكم واحد يتضمن احكاما كثيرة، كقولك: الانسان حادث، فتصور الانسان يتضمن تصور الموجود و الممكن و الجوهر والجسم و المتحيز و النامي و المتغذي و الحساس و العاقل و المختاروالمتحرك وذاالاعضاء من الرأس واليد والرجل وغيرها من الصفات والاعضاء، وكذاالحكم بانه حادث حكم بانه موجود وانه في زمان وان لعدمه زمان سابق ولوجوده زمان لاحق، فهذه احكام متعددة يتضمنها الحكم بانه حادث، ولكن ليست هذه التفاصيل حاضرة في الذهن متميزة بعضها عـن بعض، فكهذا القياس فـي قصد ايقاع الصلوة و غيرها ثم الوسوسة في غير النية كاعمال الوضوء و الصلوة اشنع و اقبح.

قوله عليه السلام: فيقول لك من عمل الشيطان، هذا قوله بلسانه ولم يؤمن به قلبه، اذلوعرف على وجه البصيرة ان الذي يأتيه من عمل الشيطان لكان رجلا عاقلا لاموسوساً، و انما يقولـه تقليداً اوضطراراً، وذلك على وزان ما حكى الله عن الكفار: ولئن سألتهم

١ـ الخبل بالخاء المعجمة والباء الساكنة: فساد الاعضاء او العقول، وفي الحديث: من شرب الخمر سقاه الله من طينة الخبال يوم القيامة، جاء تفسيره فـي الحديث انه عصارة اهل النار ــ منه قدس سره.

مـن خلق السموات والأرض ليقولن الله (لقمان ـ ٢۵) هذا قـولهم بـافواههم ولم يؤمن بهقلوبهم، اذلو علموا ذلك لم يكونوا كفاراً وانما قالوا ذلك تقليداً وسماعاً من الناس على العادة و الرسم لاتحقيقاً وعرفاناً، فلذلك لاينفعهم لافى الدنيا و لافى الاخرة، فكهذا قول الموسوس فى جواب من سأله من اى شىء لك هذا؟

فان قلت: ما معنى الوسواس وما سببه القابلى وما مبدأه الفاعلى؟

قلنا: هذا من علوم المكاشفات التى تقتبس انوارها من مشكوة النبوة والولاية، و تقصر عن ادراكها العقول الرسمية بانظارها الفكرية، ولكن انموذج منه مذكـور فى كتب العرفاء ونحن نلخص حاصل ما ذكروه على النظم الحكمى و القانون العقلى بعد تمهيد مقدمة هى:

ان اللطيفة الانسانية المسماة بلسان الشريعة بالقلب و عند طـائفة بالنفس الناطقة جـوهر روحانـى متوسط فى اوائـل النشأة بين العالمين الملك و الملكوت كـأنها نهاية هذا و بـداية ذاك، يفعل فيمادونه و ينفعل عما فـوقه، فالقلب بمثابة ارض تتكون فيها انواع المخلوقات على صورها المثالية، اومثل مرآة منصوبة تجتاز عليها اصناف الصور المختلفة، فيترااى فيها صـوربعد صور و لايخلو دائماً عنها.

و مداخل هذه الاثار المتجددة فى القلب. اما من الظواهـر كالحواس الخمس و اما من البواطن كالخيال و الفكر والاخلاق النفسانية كالشهوة و الغضب وغيرهما، فاذا ادرك بالحواس شيئا حصل منه اثر فـى القلب، وكذلك اذاهاجت الشهوة بسبب كثرة الاكل او بقوة فـى المزاج حصل منها اثـر فيه و ان كف عـن الاحساس، فالخيالات الحاصلة فى النفس لاينقطع، و ينتقل الخيال من شيء الى شىءٍ و بحسبه ينتقل القلب من حال الى حال.

فثبت ان القلب الانسانى محل الحوادث الادراكية وموضوع الاحوال النفسانية، و هذه الاحوال هى الدواعى والارادات التى هـى بواعث للافعال المقدورة الصادرة بالقدرة، فالقلب فـي التغير والتأثر دائماً من آثار تلك الاسباب الخارجـة والداخلة و

احضر[۱] الآثار الحاصلة فيه هي المسماة بالخواطر، و انما هي ادراكات وعلوم اما على سبيل التجدد او على سبيل التذكر و يسمى بالخواطر، لانها تخطر بالبال بعد ان كان القلب غافلا عنها، فالخواطر محركات للارادات و الاشواق، و هي باعثات و دواعي للقوى والقدر، و هي فاعلات اى محركات للاعضاء والجوارح و بها تظهر الافاعيل في الخارج.

فمبدأ الفعل البشرى هوالخاطر والخاطر يحرك الرغبة وهي تحرك العزم والنية وهي تبعث القدرة والقدرة تحرك العضو، فيصدر الفعل من هذه المبادى المترتبة كل ذلك باذن‌الله و مشيته و قدرته، هكذا جرت سنة‌الله في افعال عباده، و من انكر هذه الوسائط و عزل الاسباب عن فعلها فقد اساء الادب مع‌الله مسبب الاسباب حيث اراد رفع ما وضعه‌الله و عزل ما نصبه، فاذا تمهد ما ذكرناه فنقول:

ان الخواطر المحركة للارادات تنقسم الى قسمين : قسم يدعو الى الشر اعنى الى ما يضر في العاقبة، و قسم يدعو الى الخير اعنى ما ينفع في الآخرة، فهما خاطران مختلفان فافتقرا الى اسمين مختلفين، فالخاطر المحمود يسمى الهاماً والخاطر المذموم يسمى وسواساً، ثم انك قد علمت ان هذه الخواطر حادثة و الحادث لابد له من سبب محدث، و مهما اختلفت الحوادث دل على ان اسبابها القريبة مختلفة سيما الاختلاف بالذات والنوع، هذا ماعرف ايضاً من سنة‌الله في ترتيب المسببات على الاسباب، فمهما استنار حيطان البيت بنور النار و اظلم سقفه و اسود بالدخان، علمت ان سبب السواد غير سبب الاستنارة، كذلك لانوار القلب وظلماته سببان مختلفان:

فسبب الخاطر الداعى الى الخير يسمى ملكاً و سبب الخاطر الداعى الى الشر يسمى شيطانا، و اللطف الذى يتهيأ به القلب لقبول الهام الملك يسمى توفيقاً والذى به يتهيأ لقبول وسوسة الشيطان يسمى اغواء و خذلانا ، فان المعانى المختلفة يفتقر في التعبير عنها الى اسامى مختلفة، فالملك عبارة عن خلق خلقه‌الله شأنه افاضة الخير و

۱ــ اى كل سبب من الاسباب وان كانت بعيدة تنتهى اليها في باب الافعال الاختيارية كما يحكم به الوجدان ــ نورى.

الهام الحق و افادة العلم والوعد بالمعروف وقد خلقه و سخره لذلك، والشيطان عبارة عن خلق شأنه ضد ذلك و هو الاغواء والايحاء بالغرور والوعد بالشر والامر بالمنكر والتخويف والايعاد بالفقر عند الهم فى الخير، فالوسوسة فــى مقابلة الالهام والشيطان فى مقابلة الملك والتوفيق فى مقابلة الخذلان، واليه الاشارة بقوله تعالى: ومن كل شيء خلقنا زوجين (الذاريات ـ ۴۹)، والله الــواحد لامقابل له ولاضد و لاند، والممكنات امور متقابلة وهوالواحد الفرد الخالق للازواج والاضداد والانداد، والقلب مادام كونه قلباً متجاذب بين الشيطان والملك.

و قد ورد عن النبى صلى الله عليه وآله: فــى القلب لمتان: لمة من الملك وعــد بالخير وتصديق بالحق، ولمة من العدو ايعاد بالشر و تكذيب بالحق و نهى عن الخير؛ و عنه صلى الله عليه وآله: قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن، والله سبحانه اجل من ان يكون له اصبع جسمانــى، لكن معنى الاصبع و سره و روحه الــواسطة المقدرة التى بها يقع سرعة التقليب والتحريك، سواءكانت الــواسطة جسماً او امراً آخر، وكما انك باصابعك تتقاضى الافعال، فالله سبحانه انما يفعل مايفعله فى هذاالعالم باستسخار الملك و الشيطان وهما مسخران لقدرته فى تقليب القلوب، كما ان اصابعك مسخرة لك فى تقليب الاجسام، والقلب باصل الفطرة صالح لقبول اثار الملائكة ولقبول اثار الشيطان قبولا متساويا، و انما يترجح احد الجانبين على الآخر اما باتباع الهــوى والاكباب على الشهوات او بالاعراض عنها و مخالفتها.

ولكل من الملائكة و الشياطين جنود و احزاب كما سيأتى فى حديث الهشام، فان اتبع الانسان مقتضى الشهوة والغضب والهوى و الــدواعى الذميمة و الاخــلاق السيئة ظهر تسلط العدوبواسطة الهوى و الجهل وصــارالقلب عش الشيطان وملكه، و ان جاهدالهوى والشهوات وسلك سبيل الله وتشبه باخلاق الملائكة بــالعلم والطهارة و التقوى و ذكر الحق و اياته و اشتاق الى الاخرة و زهد فى الدنيا صــارقلبه كالسماء مستقر الملائكة الكرام ومهبط الالهامات ومعدن المعارف الالهية والاشراقات العقلية، فقد ظهر لك معنى الوسوسة وقابلها ومبدأها الفاعلى الذى هــوالشيطان ومعنى الالهام

الذی يقابلها وقابله ومبدأه الفاعلی و هو الملك وعلمت اسباب کل من الطرفين ومباديه وغاياته.

فان قلت: الداعی الی المعاصی شيطان واحد اوشياطين مختلفة؟

قلنا: الذی يصح بنور الاستبصار و عليه شواهد الاخبار انهم کالملائکة جنود مجندة، و ان لکل نوع من المعاصی شيطاناً يخصه و يدعولها، اما طريق الاستبصار فذکره يطول ويکفيك القدر الذی ذکرناه من ان اختلاف الاثار يدل علی اختلاف المؤثرات کمامر فی نورالنار وسواد الدخان، و اما الاخبار: فقال مجاهد: لابليس خمسة من الاولاد قد جعل کل واحد منهم علی شیء من امره، فذکر اساميهم ثبور و الاعورومسوط[1] و داسم وزلنبور.

فاماثبور فهوصاحب المصائب الذی يأمر بالثبور وشق الجيوب ولطم الخدود ودعوی الجاهلية، و اما الاعور فهو صاحب الزناء يأمربه و يزينه، و اما مسوط فهو صاحب الکذب، واما داسم فيدخل مع الرجل الی اهله ويريه العيب فيهم ويغضبه عليهم، و اما زلنبور فهوصاحب السوق وبسببه لايزالون ملتطمين[2]، وشيطان الصلوة يسمی خنزب وشيطان الوضوء الولهان.

وقد ورد امثال ذلك فی اخبار کثيرة، وکما ان الملائکة فيهم کثرة لاتحصی کذلك فی الشياطين، وتولدشيطان من آخر کتکون شرر نار کثيرة الدخان من نار اخری مثلها، و تولد ملك من ملك کحصول نور من نور او کحصول علم من علم آخر.

و روی عن ابی امامة قال: قال رسول‌الله صلی‌الله‌عليه واله: وکل بالمؤمن مأته و ستون ملك يذبون عنه مالم يقدر عليه، من ذلك للبصر سبعة املاك يذبون عنه کما يذب عن قصعة العسل الذبان فی اليوم الصائف[3]، و ما لو بدالکم لرأيتموه علی کل

۱ـ ثبر و مبسوط (الاحياء).

۲ـ متظلمين (الاحياء).

۳ـ کما يذب الذباب عن قصعة العسل (الاحياء).

سهل و جبل كلهم باسط يده فاغرفاه[1]، ومالو[2] وكل العبد الى نفسه طرفة عين لاختطفته الشياطين، و قال يونس بن يزيد: بلغنا انه يـولد مع ابناء الانس مـن ابناء الجن ثم ينشئوا[3] معهم، قال جابربن عبدالله: ان ادم لما اهبط قال: يارب هذا العبد الذى جعلت بينى و بينه عداوة الا تعيننى عليه لاقوى عليه[4] قال : لايولد لك ولـد الا وكل به ملك قال: رب زدنى، قال: اجزأ بالسيئة سيئة و بالحسنة عشراً الى مااريد، قال: رب زدنى، قال: باب التوبة مفتوح مادام فى الجسد روح؛ قال ابليس: هذا العبد الذى كرمته على الا تعيننى عليه لاقوى عليه[5] قال: لايولد له ولد الا ولد لك ولد، قال: رب زدنى، قال: تجرى منهم مجرى الدم، قال : رب زدنـى، قال: اجلب عليهم بصوتك و رجلك.... الى قوله غرورا (الاسراء- ۶۴).

الحديث الحادى عشر

«عدة من اصحابنا عن احمدبن محمدبن خالد عـن بعض اصحابه رفعه، قال: قال رسول‌الله صلى‌الله عليه و اله: ما قسم‌الله للعباد شيئاً افضل مـن العقل، فنوم العاقل افضل من سهر الجاهل و اقامة العاقل افضل من شخوص الجاهل، ولا بعث‌الله نبياً ولا رسولا حتى يستكمل العقل ويكون عقله افضل من جميع عقول امته، و ما يضمر النبى صلى‌الله عليه واله فى نفسه افضل من اجتهاد المجتهدين، وما ادى العبد فرائض‌الله حتى عقل عنه، ولابلغ جميع العابدين فى فضل عبادتهم مابلغ العاقل، والعقلاء هم اولوا الالباب الذين قال‌الله تعالى: ومايتذكر الا اولوا الالباب[6].

۱ــ فغرفاه. اى فتحه.
۲ــ ولو (الاحياء).
۳ــ ينشؤن (الاحياء).
۴ــ ان لم تعنى عليه لااقوى عليه (الاحياء).
۵ــ لاتعنى عليه لااقوى عليه (الاحياء).
۶ــ انما يتذكر اولواالالباب «الزمر ۹».

الشرح

قوله صلی‌الله علیه و اله: فنوم العاقل افضل من سهر الجاهل، و ذلك لوجهين احدهما: ان قصده فی النوم لمصلحة مركب البدن لطريق السفر الى الدار الاخرى و دفع السئامة عنه و تحصيل القوة لـه كما فى قـول علىبـن الحسين عليهمـاالسلام: فخلق لهم الليل ليسكنوا فيه من حركات التعب و نهضات النصب فيكون ذلك جماما و قوة.

و ثانيهما: ان نومه لاينفك عن رؤيا صالحة هى جزء من اجزاء النبوة كما ورد عنه صلى‌الله عليه واله: ان رؤيا المؤمن جزء من ستة و اربعين جزء من‌النبوة، و قوله ايضاً: رؤيا المؤمن كهانة، وستعلم من‌تضاعيف ما نذكره فيما بعد ان‌شاءالله تعالى وجه كون الرؤيا الصادقة حصة من‌النبوة.

قوله عليه‌الصلوة والسلام: من‌شخوص الجاهل، المراد به الذهاب من‌البلد طلباً للخير والثواب كجهاد او حج او طلب الحديث اوغير ذلك من شخص مـن بلد الى بلد، شخوصا ذهب، و اشخصت و اشخصنا اى حان شخوصنا.

والوجه فى كون اقامة العاقل افضل من شخوص الجاهل الى الغزو وغيره: ان روح‌الاعمال بالنيات وقصدالتقرب الى‌الله‌تعالى، وذلك بعدالمعرفة واليقين، والجاهل بمعزل عنها، قـوله: ولا بعث‌الله نبياً ولا رسولاً، الفرق بين النبى والـرسول و حقيقة معناهما مما سيجىء فى كتاب الحجة.

و جملة القول: ان كل رسول نبى وليس كل نبى رسولاً.

قوله عليه‌السلام: وما يضمر النبى فى‌نفسه افضل من اجتهاد المجتهدين.

اعلم انه قد ثبت عندالحكماء الكاملين و العرفاء المحققين ان للعقل مراتب، و اعلى مراتبه هوالذى يقال‌له: العقل البسيط و العقل الاجمالى و العقل القرانـى، وبعد مرتبته هوالعقل النفسانى والعقل التفصيلى والعقل الفرقانى و هو ايضاً عقل بالفعل، و بعد مرتبتهما مراتب العقل بالقوة والعقل بالملكة والعقل‌المستفاد، والفرق بين الاولين ان الاول حقيقة واحدة بسيطة موجودة بوجود واحد عقلى، و هـومع وحدته وبساطته

کل العقول و المعقولات و العلوم و المعلومات، وهو مبدأ یصدر عنه مفصل المعقولات؛ وعلمه تعالی بالموجودات السابق علیها من هذا القبیل کیلا یلزم کثرة فی ذاته، وعلمه الذی هو عین ذاته وهو موهبة من مواهب الله لخواص عباده لیس للکسب الیه سبیل.

واما العقل الثانی فهی تلک المعقولات المفصلة المستمدة عن ذلک العقل البسیط القرآنی، ونسبة الاول الی الثانی کنسبة البذر الی الشجر و کنسبة الکیمیا الی الدنانیر، وقد یکون المعقول الواحد فینا متضمنا لمعقولات کثیرة کالمحدود بالقیاس الی حده التفصیلی، و قد یکون المعقول البسیط عندنا علة للمعقولات[1] الکثیرة المفصلة کالفقیه ذی الملکة الفقهیة اذا کان بینه وبین رجل مناظرة، فاذا تکلم ذلک الرجل معه بکلام کثیر خطر بباله جواب مسائله جملة، ثم اذا اخذ فی الجواب یفصله شیئا بعد شیء علی الترتیب الی ان یملأ کتابا، ولم یکن تلک العلوم المفصلة حاضرة فی ذهنه ولکن الحاضر فیه اولا امر بسیط هو مبدأ تلک المفصلات، فهذا مثال العقل البسیط، الا ان العقل البسیط اتم بساطة و اشد تجریداً وهو نور من انوار الله یختص به الانبیاء علیهم السلام وبعض الاولیاء.

فهذا معنی قوله: ومایضمر النبی فی نفسه افضل من اجتهاد المجتهدین، لان غایة سعیهم و اجتهادهم هی تحصیل العلوم التفصیلیة علی سبیل النظر والاستدلال، و این هذا من ذاک؟ وفی قوله تعالی: سنریهم آیاتنا فی الافاق وفی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق اشارة الی طریق المجتهدین المستدلین، الذین یعرفون الحق بالخلق، وبملاحظة آیات الافاق و الانفس یستدلون علی وجوده تعالی، وقوله تعالی: اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید (فصلت ـ۵۳). اشارة الی طریق النبی صلی الله علیه وآله، فانه بلغ الی مقام فیه یری الحق و به یستشهد علی کل شیء.

و فی کلام سید الاولیاء امیر المؤمنین علیه السلام: ما رأیت شیئا الا ورأیت الله قبله.

وقال بعض الاولیاء: رأیت ربی بربی ولولا ربی ما رأیت ربی.

وقوله صلی الله علیه واله: والعقلاء هم اولوا الالباب... الی اخره، یعنی ان العقل

[1] ـ للمعلومات. کذا فی الحاشیة بخطه الشریف.

المذكور ههنا ليس مايتعارفه الجمهور عندهم فيقولون لمن له كياسة فی امور الدنيا انه عاقل، ولاالمراد به الغريزة التی يتميز به الانسان عن البهائم ولاالمذكور فی علم الاخلاق، بل المراد منه يستفاد من قوله تعالی: ومايتذكر الا اولوا الالباب[1].

فعلم منه ان العقلاء هم المخصوصون بانهم اهل الذكرای اهل العلم و العرفان كمافی قوله: فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون (النحل-٤٣)، وهم الراسخون فی العلم كمادل عليه قوله: و الراسخون فی العلم يقولون امنا به كل من عندربنا وما يذكر الا اولوا الالباب (ال عمران-٧)، وهم الحكماء الالهيون لقوله تعالی يؤتی الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد اوتی خيراً كثيراً وما يذكر الا اولوا الالباب (البقرة-٢٦٩).

وبالجملة المراد بالعاقل ههنا الموصوف بجميع ما وصفه الله به اولوا الالباب، و ذلك لايكون الا العالم الحكيم الراسخ فی العلم الكامل فی الحكمة و الايمان، فالعقل الذی فيه، هو اخر العقول المذكورة فی معرفة النفس، والله اعلم بالصواب.

الحديث الثانی عشر

«ابوعبدالله الاشعری عن بعض اصحابنا رفعه عن هشام بن الحكم»، هو ابومحمد مولی كنده روی عن ابی عبدالله وابی الحسن موسی عليهما السلام وكان ثقة فی الروايات حسن التحقيق بهذا الامر، و رويت له مدائح جليلة عن الامامين الهمامين عليهما السلام، وكان ممن فتق الكلام فی الامامة و هذب المذهب بالنظر، وكان حاذقا بصناعة الكلام حاضر الجواب، و روی الكشی بسنده عن داودبن هاشم الجعفری قال قلت لابی جعفر عليه السلام: ما تقول فی هشام بن الحكم؟ فقال رحمه الله: ماكان اذبه[2] عن هذه الناحية، و رويت روايات اخر فی مدحه و اورد فی خلافه روايات اجيب عنها، قال العلامة: عندی عظيم الشأن رفيع المنزلة، وفی الفهرست: سأل يوماً عن معوية اشهد بدراً؟ قال: نعم من ذلك الجانب! «قال: قال لی ابوالحسن موسی بن جعفر عليه السلام» يا هشام:

١- انما يتذكر اولوا الالباب «الزمر/٩».

٢- ای ادفعه - منع و حامی - عن هذه الناحية: ای الامامة.

ان‌الله تبارك وتعالى بشر اهل العقل والفهم فی کتابه..... الحدیث.

الشرح

هذا الحدیث مشتمل علی بیان حقیقة العقل بالمعنی المذکور، اعنی المرتبة الرابعة من‌العقول الاربعة المذکورة فی‌علم‌النفس، و محتو علی معظم صفاته وخواصه و مدائحه، و متضمن لمعارف جلیلة قرانیة و مقاصد شریفة الهیة لم‌یوجد نظیرها فی کثیر من مجلدات کتب العرفاء، ولم‌یعهد شبیهها فی نتائج انظار العلماء النظار ذوی دقائق الافکار الا منقولا عن‌واحد من‌الائمة الاطهار او مسنداً من‌طریقهم او طریق‌العامة الی الرسول المختار علیه و اله سلام‌الله الملك الغفار.

والحدیث مشتمل علی خطابات ذکر فی کل منها باباً عظیماً من العلم، بعضها من‌العلوم الالهیة و بعضها من علم السماء والعالم، و بعضها فی علم الفلکیات و بعضها فی‌علم الاکوان والموالید، و بعضها فی کائنات الجو و بعضها فی علم‌النفس، وبعضها فی تهذیب‌الاخلاق و تطهیر النفوس عن الرذائل و بعضها فی السیاسات المدنیة، و بعضها فی المواعظ والنصائح و بعضها فی علم الزهد و ذم الدنیا، و بعضها فی علم المعاد والرجوع الی‌الله و بعضها فی مذمة الکفرة والجهلة و سوء عاقبتهم و انقلاب نشأتهم الی نشأة البهائم، و انهم صم بکم عمی لانهم لایعقلون الی غیر ذلك من‌العلوم والمعارف؛ ففی هذا الحدیث فصول خطابیة هی مشاهد للعرفان و شواهد للایمان، فلنشرح کل‌خطاب او عدة خطابات متناسبة فی‌فصل‌واحد علی ترتیبه مترجماً فی‌عنوانه ماذکر فیه.

المشهد الاول

فی بشارة اهل‌العقل من جهة بدایة حالهم من‌کونهم مستعدین للتعلیم قابلین لنور الهدی من‌الله طالبین للرشاد، لیکون تشویقاً لهم الی طلب‌الهدی و تحسیناً لهم علی ما فعلوا

«قوله علیه‌السلام: فقال: فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه اولئك

الذین هدیهم‌الله واولئك هم اولواالالباب» (الزمر–۱۷ و۱۸)، اعلم ان هذه الآیة تدل علی فوائد:

الاولی: وجـوب النظر والاستدلال، و ذلك لان الهدایة والفلاح مربوطان بما اذا سمع الانسان اشیاءکثیرة یختار منها ما هـو الاحسن و الاصوب و ان یمیز القشر عن اللباب والاحسن الاصوب عما یخالفه فی کل‌باب، و ذلك لایحصل بمجرد السماع و انما یتأتی بحجة العقل، و ذلك یدل علی ان الموجب للاستحقاق متابعة حجة العقل و بناؤها علی النظر والاستدلال.

الثانیة: ان‌الطریق الی تصحیح المذاهب والاقوال‌قسمان: احدهما: اقامةالحجة والبینة علی صحتها علی سبیل التفصیل و ذلك لایمکـن الا بالخوض فی واحد واحد منها، و ثانیهما: ان نعرض قبل الخوض و البحث عن الدلائل و تزییف الشبهات تلك المذاهب علی‌العقول والاذهان[۱]، فکل ما حکم به العقل السلیم بانه افضل و احسن کان اولی بالقبول والاتباع، مثاله صریح‌العقل شاهد بان‌القول بان اله العالم حق عالم قادر حکیم فی افعاله بریء من النقائص رحیم بالعباد اولی من انکاره، و کذا القول بان‌الله لایجری فی ملکه و سلطانه الا ماکان علی وفق علمه و مشیته اولی من‌القول بخلافه، و ان القول بانه واحد فرد لاترکیب فیه ولا شریك له ولا شبه ولاند اولی مـن‌القول بانه مبعض مؤلف ذو مشارك، و ایضاً القول بانه مستغن عن‌الزمان والمکان اولی من‌القول بافتقاره الیهما، والقول بانه قد یعفو عن‌الکبائر والسیئات اولی بانه لا یعفو عنها البتة، و امثال هذه الابواب کثیرة جداً وکلها داخلة تحت قوله تعالی: الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه.

الفائدة الثالثة: ان فی الایة دقیقة عجیبة و هی: ان حصول الهدایة فـی العقل و الروح اثر حادث فلابد له من فاعل و قابل کمامر، اما الفاعل فهـوالله سبحانه و لذلك قال: اولئك الذین‌هداهم‌الله، واما القابلون‌فالیه‌الاشارة بقوله: اولئك‌هم اولواالالباب،

۱– ای قبل الخوض والبحث.... نعرض تلك‌المذاهب علی العقول والاذهـان. ای علی عقولنا.

فان الانسان ليس من جهة جسمه ولا جزء جسمه ولا من جهة قوة قائمة بعضو منه كالحواس و غيرها التى توجد فى البهائم قابل للمعرفة والهدى، فما لم يكن الانسان عاقلا كامل الفهم امتنع حصول هذه المعارف فى قلبه.

والبرهان على ان الفاعل لهذه الهداية هو الله هو: ان جوهر النفس مع ما فيها من نور العقل كما انه قابل للاعتقاد الحق قابل ايضاً للاعتقاد الباطل، و اذا كان الشىء قابلا للضدين كانت نسبته اليهما على السواء، و متى كان كذلك امتنع ان يكون هو المقتضى او المرجح لاحدهما.

لايقال : يجوز ان يكون ذات النفس او العقل مرجحاً لاحدهما و ان لم يكن مقتضيا بان يريد تحصيل احد الطرفين فتصير تلك الارادة سبباً لذلك الرجحان.

لانا نقول: ذات النفس كما انها قابلة لهذه الارادة كذلك قابلة لارادة مضادة لها، فيمتنع ان يكون سببا فاعلا لتلك الارادة.

فثبت ان حصول الهداية لابد لها من فاعل ومن قابل، فالفاعل يمتنع ان يكون جوهر النفس، بل الفاعل هو الله سبحانه، واما القابل فهو جوهر النفس بكماله العقلى، فللاشارة اليهما قال: اولئك الذين هديهم الله و اولئك هم اولوا الالباب.

المشهد الثانى

فى انه تعالى اكمل نفوس حججه و انبيائه بالعقول الكاملة المدركة لحقائق الاشياء الدالة على ربوبيته وتوحيده باعلام الله لهم الايات والدلائل، و نصرته و تائيده اياهم بها

«قوله عليه السلام: يا هشام: ان الله تبارك و تعالى اكمل للناس الحجج بالعقول و نصر النبيين بالبيان و دلهم على ربوبيته بالادلة فقال: و الهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم» (البقرة-۱۶۳)، اى اكمل نفوس الانبياء عليهم السلام بالعقول الفاضلة العلامة ليكونوا حججاً على عباده، وهداة لهم الى النجاة عن حيرة الضلالة، ونصرهم ببيان الحق و اعلام الصدق، و دلهم على ربوبيته وعلمهم طريق معرفته وتوحيده بادلة شاهدة على ذاته وايات كاشفة عن الهيته وتوحيده، وتلك الادلة والايات لابد ان يكون

من اثاره و افعاله و لوازمه.

فان طريق المعرفة بالشيء احد امور ثلاثة: اما من جهة العلم باسبابه و علله، و اما من جهةالعلم بآثاره ولوازمه، واما بمشاهدة صريحذاته، لان ما لايكون نفسالشيء ولا علته ولا معلوله فلاتعلق له بذلك الشيء فلا دخل له في كونه وسيلة الى معرفته؛ اما العلم به تعالى من جهةالسبب والعلة فهو ممتنع، اذليس لذاته سبب خارج اذ لافاعل له ولاغاية ولا سبب داخل في وجوده كمادة او صورة، لانه بسيط ولا في ماهيته كجنس او فصل، اذ لاماهية له، لان كل ذى ماهية معلول والله سبحانه صريحالوجود الحق بلا ماهية، ومحض الشهود والحضور بلاعموم و ابهام.

و اما العلم به بصريح شهوده و رؤية ذاته فذلك لايمكن الا بفناء هويةالممكن و اندكاك جبل انيته، ولميتيسر لاحد منالانبياء عليهمالسلام فى دار الدنيا، وانما وقع لنبينا صلىاللهعليه و اله ليلةالمعراج مكالمة الحق وشهوده بلاحجاب فبقى الشقالثالث كما قال تعالى فىحق الخليل عليهالسلام: وكذلك نرى ابراهيم ملكوتالسموات.... ليكون منالموقنين (الانعام ـ ١٧٥).

و اعلم ان المذكور ههنا ايتان: احدهما فى ذكر الحق و توحيده، والثانية فى ذكرالايات الدالة عليه، فقوله تعالى: و الهكم اله واحد لااله الا هو، بمنزلة مطلوب قدم ذكره على وجه تصوير الدعوى ليستدل عليه بوجوه منالدلائل والبينات، وقوله: ان فى خلق السموات (البقرة ـ ١٦٤) الى اخره بيان للادلة والايات، فلنتكلم نحن ايضاً اولا فى تصوير هذه الدعوى وشرح مفهوم هذا التوحيد المذكور فىالايةالاولى و تفسير الفاظها، ثم نأخذ فى تفسير الاية الثانية التى هى فىبيان الادلة، فان مطلوب الماءِ الشارحة للشيء التى هى للسؤال عن شرح اسمه ومفهومه مقدم على مطلوب هل البسيطة التى للسؤال عن اثبات وجوده او سلبه، اذ ما لايعلم شرح اسمه و مفهومه لا يمكن البحث عن اثبات وجوده او سلبه.

فنقول: فى الاية الاولى مبحثان: الاول فىقوله تعالى: و الهكم اله واحد و فيه مقاصد : الاول: فيما يتعلق بلفظ الاله، من انه اسم او صفة جامد او مشتق علم او غيره

عربی او سریانی، و هو مشهور و فی الکتب مسطور. الثانی: فیما یتعلق بلفظ الواحد من وجـوه لفظیة و معنویة، احدها: ان الواحد اسم جری فـی کلامهم علی وجهین: احدهما: ان یکون اسماً والاخر ان‌یکون وصفا، فالاول: هوکالواحد المستعمل فی‌باب العدد فیقال: واحد اثنان ثلاثة من غیر ان یـوصف به شیء ای ماکان حتی مـن‌العدد، لانك اذا قلت: عشرة واحدة اوخمسة واحدة فقدجعلت الواحد صفة لااسماً، والثانی: کما یقال: انسان واحد او فرس واحد، و ثانیها: انه اذا اجری هـذا الاسم علی الحق تعالی جاز عندالعقل ان یکون وصفاکالعالم والقادر، و هذا بحسب جلیل النظر، وجاز ان یکون اسماً، و هذا هو الثابت بالنظر الدقیق.

و اعلم انه لیس کلامنا اذا قلنا؛ ان الـواحد عین ذاته فی نفس هـذا المدلول الکلی المفهوم من لفظ الواحد، فانه مما یدرکه کل احد و ذاته تعالی مجهول الکنه، بل المراد منه مطابق هذا المفهوم و مصداقه، و ذلك عین‌الذات فیه تعالی، زائد علیها فـی غیره، و هکـذا قیاس سائر صفاته و اسمائه، و سنز یـدك ایضاحاً، و ثالثها: ان الواحد هو الشیء الذی لاینقسم من الجهة التی هو بها لاینقسم، وکل ما هـو موجود لایخلو عن وحدة ، فالانسان الواحد یستحیل ان ینقسم الی انسانین و لکن ینقسم من وجوه اخری کما لایخفی، و عندنا وحدة کل شیءٍ هو وجود الخاص الذی به یوجد، وکل ما قیل فی‌خلافه ابطلناه، و رابعها: ان‌الله واحد من کل‌الوجوه مع کونه موصوفا باسماءٍ و صفات لاتعد ولا تحصی، و جهات وحدته ترجع الی اعتبارین: البساطة و الفردانیة.

فالاولی: ان ذاته غیر مؤلفة من‌اجزاءٍ لافی الخارج ولا فی‌العقل ولا من‌الماهیة والوجودکمامر، والثانیة: انه لیس فی‌الوجود ما یشارکه فی وجوب‌الوجود ولا فـی المبدئیة و الالهیة، فالحق سبحانه واحد فی‌ذاته اذ لاقسم له، وواحد فی‌صفاته اذلاتزید صفاته علی ذاته، وواحد فی افعاله اذ لاشریك‌له فی‌فعله، اذ جمیع الموجودات منتسبة الیه اما بلا وسط او بوسط هوفعله ایضاً، فکل ما فی‌الکون اما فعله او فعل فعله اوفعل فعلِ فعله، و هکذا الی اخر الکـون علی ترتیب الاشرف فالاشرف والاقرب فالاقرب

الی الاخس فالاخس و الابعد فالابعد.

فلو لم‌یکن جوده علی هذا النظام لماکان لایقاً بالحکیم ذی‌الجلال والاکرام، و بطل عدل‌الله فی خلق‌السموات و الارض و انهدم النظام و بطلت الغایات والرجوع الی المأوی و انتقال النشأة من‌الاولی الی الاخری، فجاء العبث والجزاف تعالی عما یقوله الظالمون علواً کبیراً.

والعامة و الاشاعرة و من یحذو حذوهم مع جهلهم بکیفیة الصنع والایجاد حاولوا ان یثبتوا توحیده تعالی فی‌الافعال، و این هم مع قصورهم وجهلهم وهذاالعلم الشریف والمقام الرفیع؟ فالتجاؤا الی نسبة القبائح والشرور الیه تعالی و نسبةالامور الخسیسة الدنیةکافعال القوی النباتیة وغیرهاکالاحالة والهضم و دفع‌الفضول ومایجری مجراها ابتداءً بلاواسطة الی ماهو مبدع الخلق والامر و خالق القوی والقدر، و هذا فی‌الحقیقة تکثیر الفاعلیة و الالهیة لاتوحید لها، اذ الترتیب یجمع‌الکثرة فی وحدة، فحیث لاترتیب فی‌الایجاد لاتوحید.

الا تری ان الوحدة مبدأ للاعداد والکثرات کلها بلامشارکة غیرها؟ وذلك من جهة ان حصول تلك الکثرات عنها علی‌ترتیب‌الواحد والاثنین والثلاثة وما بعدها علی ترتیب واحد فواحد الی غیر نهایة، ولولم‌یکن علی هذا الاتساق والانتظام لم یمکن حصول الکثرة عن الوحدة لعدم المناسبة لاجل فقد الواسطة بینهما، فلا وجه لکون الواحد مبدأ للخمسة ولا لکون الثلاثة مبدأ للعشرة الا بواسطة حدوث عدة وحدات بینهما مناسبة للطرفین بها یرتبط ذی‌المبدأ بمبدئه.

واعلم ان هؤلاء و اتباعهم کمالم یعرفوا توحید افعاله تعالی مع اعترارهم‌بانهم عرفوه، فکذلك لم یعرفوا توحید صفاته ولاتوحید ذاته.

اما الذات: فقد زعموا ان وجوده و وحدته زائدتان علی ذاته، وکل ما وجوده زائد علیه فهو قابل‌له؛ و زعموا ان ذاته علة وجوده، فذاته قابل و فاعل وهماجهتان مختلفتان‌لابدفی‌حصولهامن کثرة، وکذا زعموا ان‌له‌ارادة زائدة ممکنةالتعلق بالطرفین للمقدور امکاناً وقوعیاً، و هو ینافی‌الوجوب الذاتی، فلزم الترکیب بل‌التناقض فی

ذاته، تعالی عما یقولون.

واما الصفات: فذکر رئیسهم بعد ابی‌الحسن الاشعری وهوالقاضی ابواسحق: انه تعالی واحد فی‌صفاته بمعنی ان لاشبیه له فی‌صفاته بوجوه:

الاول: ان صفات غیره لیست ناشئة من ذاته بل‌من غیره، واما صفاته تعالی‌فهی من نفسه لامن غیره، الثانی: صفات غیره مختصة بزمان دون زمان لانها حادثة، وصفات الحق تعالی لیست کذلك، الثالث: ان‌صفات الحق غیر متناهیة بحسب‌التعلقات، فعلمه متعلق بجمیع المعلومات و قدرته متعلقة بجمیع المقدورات، و صفات غیره لیست کذلك، الرابع: ان صفاته غیر معلومة الکنه کذاته بخلاف صفات غیره، فهذا عرفانهم فی توحید الصفات.

المقصد الثالث
فی‌کیفیة اتحاده تعالی بصفة الوحدة، والاشارة الی تحقیق عینیة الصفات للذات الاحدیة

استدل المسمی بالامام الرازی علی نفی عینیة الصفات بوجوه: احدها : ان صفاته تعالی معلومة لنا و ذاته غیر معقول لنا، والمعلوم مغایر لما لیس بمعلوم، فصفاته تزید علی ذاته، و ثانیها: ان هذه‌الصفات لوکانت نفس‌الذات لکان قولنا فی‌الذات انها عالمة قادرة جاری مجری قولنا: الذات ذات، فاستحال ان‌یکون ذلك فی محل‌البحث و ان یقام البرهان علی نفیه و اثباته، فان من قال: الذات ذات علم بالضرورة صدقه، و من قال: الذات لیست بذات، علم بالضرورة کذبه، و لما کان قولنا: الذات عالمة او لیست بعالمة، لیس بمثابة قولنا : الذات ذات او الذات لیست بذات، علمنا ان هذه الصفات امور زائدة علی‌الذات، و ثالثها: انه لوکان المرجع بهذه الصفات الی شیء واحد لانها یرجع الی ذاته و ذاته شیء واحد، فکان الاستدلال علی کونه قادراً یغنی عن اقامة الدلیل علی کونه عالما و علی کونه حیاً، فلما لم‌یکن کذلك بل افتقرنا فی کل صفة الی دلیل خاص، علمنا انه لیس المرجع بها الی الذات، فثبت ان الصفات امور

زائدة على ذاته تعالى.

و استدل ايضاً على كون صفاته تعالى كالعلم والقدرة والارادة زائدة بانها ليست سلبية بل ثبوتية، فهى امور حقيقية زائدة على ذاته قائمة به؛ ثم قال: فالاله عبارة عن مجموع الذات والصفات.

ثم استشكل على نفسه: بان حقيقة الاله مركبة من امور كثيرة فكيف القول فيه؟

قال: و اشكال آخر وهو: انا قد دللنا على ان الوحدة صفة زائدة على الذات قائمة بالذات، و اذا كان حقيقة الحق واحدة فهناك امور ثلاثة: تلك الحقيقة و تلك الواحدية و موصوفية تلك الحقيقة بتلك الواحدية، و ذلك ثالث ثلاثة فاين التوحيد؟ و اشكال ثالث و هو: ان تلك الحقيقة موجودة واجبة الوجود، فهو بوجوده يشارك الموجودات و بماهيته يمتاز عن سائر الموجودات، فهناك كثرة حاصلة بسبب الوجود والماهية و اتصاف الماهية بالوجود.

وكذا القول فى الوجوب بمثل ماذكر، و لانه كيفية انتساب الموضوع الى المحمول، و الانتساب بين شيئين يغاير لكل منهما، فبان يكون صفة ذلك الانتساب مغايراً لهما اولى، و ايضاً فالذات قائمة بنفسها و يستحيل ان يكون صفة الوجوب امراً قائما بنفسه، و لانا نصف الذات بالوجوب و وصف الشىء بنفسه محال، فثبت ان وجوب الوجود صفة زائدة على ذاته، فهناك ذات و وجوب وجود مع موصوفية الذات به فقد عاد التثليث، و اشكال رابع و هو: ان هذه الحقيقة البسيطة هل يمكن الاخبار عنها ام لا؟ والثانى محال، لان كل شىء مخبر عنه ولو بالشيئية و نحوها، و ايضاً لامخرج عن النفى و الاثبات، فتعين الاول، فهناك امران مخبر به و مخبر عنه لا امر واحد.

قال: فهذه جملة من الاشكالات فى هذا المقام؛ ثم اراد التفصى عنها فقال:

والجواب عن الاول: انه تعالى ذات موصوفة بهذه الصفات، ولاشك ان المجموع مفتقر فى تحققه الى تحقق اجزائه، الا ان الذات قائمة بنفسها واجبة بنفسها، ثم انه بعد وجوبها بعدية بالرتبة مستلزمة لتلك النعوت والصفات، فهذا مما لا امتناع فيه عند

العقل.

واما الاشکال الثانی وهو: ان الوحدة صفة زائدة یلزم منها التثلیث.

فالجواب : ان الذی ذکرته حق لکن فرق بین النظر مـن حیث انه هو و بین النظر من حیث انه محکوم علیه بانه واحد، فاذا نظرت الیه من حیث انه هو مع ترک الالتفات الی انه واحـد، فهناک یتحقق الوحدة و هنالک حالة عجیبة، فان العقل مـادام یلتفت الی الوحدة فهو بعد لم‌یصل الی عالم الوحدة، فاذا ترک‌الوحدة فقد وصل الی الوحدة؛ فاعتبر بذهنک اللطیف هذه الحالة لعلک تصل الی سره، فهذا هوالجواب‌عن اشکال الوجود و اشکال الوجوب.

و اما اشکال الرابع فالجواب: انک اذا نظرت الیه من حیث انه هومن غیر ان یخبر عنه بنفی او اثبات فهناک حق‌الوصول الی مبادی عالم التوحید.

اقـول: تحقیق عینیة الصفات یتوقف علی مقدمة و هـی: ان اکثر الناس سیما الاکیاس و جمهور العلماء لم‌یعرفوا الوجود و افراده، ولم یفرقـوا بین المفهومات و الماهیات الکلیة والجزئیة و بین‌الـوجودات والهویات البسیطة الشخصیة، و انت ان عرفت ذلک فاعلم انه قدیکون وجود واحد بسیط بذاته مصداقا لمعانی کثیرة، و بنفسه من دون قیام صفة او اعتبار شیء زائد علیه مطابقا لحمل مفهومات عدیدة، لا یـوجب تکثرها فی‌المعنی او المفهوم تکثراً او اثنینیة فی الذات ولا فـی الحیثیة والاعتبار؛ و لهذا امثله کثیرة: مثلا الجوهر المفارق العقلی یصدق علی نفس وجـوده من غیر قیام شیء به او اعتبار امر معه مفهوم الموجود و مفهوم الحقیقة و مفهوم الجوهر و مفهوم العقل و مفهوم المعقول و مفهوم العاقل و مفهوم المـدرک والعالـم والفاعل والحـی والمجعـول، ولکن بعضها بالبرهان و بعضها بالحدس و بعضها بالبدیهة، ولا شک ان هذه مفهومات متغایرة وضعت لها الفاظ مختلفة لیست مترادفة، ومع‌ذلک‌کلها موجودة بوجود واحد بسیط، فاذا کان وجود العقل المفارق هذا شأنه مع کونه زائداً علی‌ماهیته وفیه شوب ترکیب عقلی من امکان و وجوب و ماهیة ووجـود، فما ظنک فیما هو اشد بساطة و اتم کمالا و اشد حیطة و جمعاً؟ فاذا علمت هذا فنقول:

ان معنى كون صفاته تعالى عين ذاته هو ان مفهوماتها المتغايرة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط حق، فذاته بذاته وجود صرف وهوبعينه وجوب ووحدة وعلم وقدرة و ارادة وحيوة وباعتبار اخرموجود وواجب و واحد وعالم وقادر ومريد وحي و غير ذلك، فذاته بذاته من حيث انه لاكثرة فيه واحد و من حيث انه منشأ وحدانيته ليس صفة زائدة، فهو وحدة وهكذا فيسائرالصفات؛ وليس من شرط صدق المشتق على الشيء كالعالم مثلا ان يكون بازائه في الخارج امور ثلاثه موصوف و صفة و اتصاف ولامعروض وعارض وعروض، فلوفرض بياض مجرد قائم بذاته لكان ابيض كماكان بياضاً، فالصورة العقلية اذاكانت قائمة بذاتهاكانت عاقلة من حيث حضور صورة عندها، و معقولة من حيث انها صورة حاضرة عند شيء، و انكان ذلك الشيء نفسها، وعقلا ايضاً من حيث انها نفس مايعقل به، وهذة الحيثيات الثلاثة و ان تغايرت فيمدلولات الالفاظ ومعانيها الا انها لاتوجب كثرة فيالوجود و لااختلاففي جهات الوجود وحيثياته لاعيناً ولاذهناً.

وقول القائل صفاته تعالى معلومة لنا و ذاته مجهولة فكيف يكونان واحدة؟

قلنا ما نعلمه من كل صفة هو مفهومه الكلي مطلقا او في ضمن كيفية نفسانية هي نحو وجوده فينا، و لكن كلامنا في ان هذه الصفة كالعلم مثلا هل لها نحو اخر من الوجود في غاية الجلالة هو مصداق لمفهومها ام لا؟ فاذا ثبت لنا بحسب البرهانذلك الفرد بخصوصه حكمنا انه فيتأكد الوجود بحيث لايمكن الاكتناه به، فهوبخصوصه غير معلوم، كما انا نعلم مفهوم النور بديهية الا انه من المفهومات المشككة، و نعلم بالبرهان ان بعض انحاء وجوده و افراد ذاته في شدة النورية بحيث لايمكن للحس ولا للعقل ادراكه بخصوصه.

اذا تقرر هذا فقوله: هذه الصفات لوكانت كلها واحدة وهي عين الذات، لكنا اذا ادركنا واحدة منها لادركنا الجميع ، و لكان اثبات واحدة منها مغنياً عن اثبات غيرها، فما الحاجة الى تكلف الاستدلال في اثبات واحدة واحدة منها، و لكان ايضا قولنا: الذات عالمة بمنزلة قولنا: الذات ذات. مدفوع بان نقول:

بناء هذه الشبهات و نظائرها علی الخلط بین المفهوم و الفرد، فالعینیة بین الافراد لاینافی التغایر بین المفهومات، و المغالطة انما نشأت من سوء اعتبار الحمل ایضاً، فان المفهومات المتغایرة لاتحمل بعضها علی بعض بالحمل الاولی الذاتی، وقد یحمل کل منها علی افراد الباقی بالحمل المتعارف، فنفس مفهوم الموجود لایحمل علیه مفهوم الواحد ولا بالعکس بان یقال: مفهوم الموجود مفهوم الواحد، ولکن یقال: کل موجود واحد و کذا العکس، فهکذا قیاس صفات الله الکمالیة، و لو امکن لاحد ملاحظة وجوده تعالی بالشهود الحضوری لعلم انه بنفس ذاته موجود واحد عالم قادر مرید حی سمیع بصیر من غیر تکلف الاستدلال.

و اما الاجوبة التی ذکرها ذلك النحریر المسمی بالامام عن لزوم التثلیثات مع قوله صریحا بزیادة الصفات کلها و اصراره علیه ففی غایة الرکاکة، ومع ذلك مشتمل علی التناقض، حیث جعل الذات الخالیة عن الوحدة واحدة، و الذات المعراة عن الوجود و الوجوب موجودة واجبة[1]، وهکذا فی سائر الصفات.

و ابرد من کل بارد تکلمه بکلام العارفین، ولو تأمل قلیلا لعلم ان الذی اجری الله علی لسانه لجار فی کل مفهوم بالنسبة الی وجوده[2] الذاتی ومصداقه العینی، فان من نظر الی مفهوم الانسانیة فهو من حیث هذا النظر غیر واصل الی حقیقة الانسانیة، و من نظر الی عین وجوده و ان قطع النظر عن ذلك المفهوم فهو واصل الی الانسانیة، و ذلك ان الانسان فی الحقیقة هو احد الوجودات الشخصیة الذی هو بذاته انسان، واما مفهوم الحیوان الناطق اومفهوم الانسان فهو لیس بانسان بالحمل المتعارف، و کذا مفهوم البحر لیس ببحر ومفهوم السلطان لیس بسلطان ومفهوم اللذة لیس بلذة، وعلی هذا القیاس، ولکن کل وجود وموجود متحد فی حد ذاته بطائفة من المعانی بمعنی

۱ــ لان کل واحد من الوجود والوجوب اذاکان زائداً علی ذاته کما زعمه، فما معنی قوله: الا ان الذات قائمة بنفسها واجبة بنفسها؟

۲ــ ای یکون مطلباً حقا، ان مفهوم الشیء لیس حقیقة الشیء، بل حقیقة الشیء هو نحو وجوده.

صدقها علیه فیقال: انها عین ذاته، و من هذا القبیل صفاته تعالی عین ذاته، ای عین وجوده لانها عین ماهیة کلیة له کما توهموه، اذلاماهیة له تعالی ولااتحاد بین الکلیات والمفهومات کمامر.

المبحث الثانی

فی قوله: لااله الاهو وفیه مقاصد:

الاول: انه لما ذکر قوله: والهکم اله واحد، وکان ورود لفظ الواحد بعد لفظ الاله مشعراً بان تلك الوحدة معتبرة فی الالهیة[1] لافی غیرها، و ان الاله لایکون الاواحداً امکن ان یتوهم احد ویقول: الهنا واحد فلعل اله غیرنا غیر الهنا، فلاجرم ازال هذا الوهم ببیان التوحید المطلق وقال: لااله الاهو، فان النکرة فی سیاق النفی تفید عموم النفی، لانقولنا: لارجل، یقتضی نفی هذه الماهیة ونفی الماهیة یستلزم نفی جمیع الافراد، اذیکفی فی تحققها تحقق واحد منها، فثبت ان لارجل یقتضی النفی العام، فاذا قیل بعده الازیداً افاد التوحید التام المحقق.

المقصد الثانی

فی تحقیق کلمة هو:

اعلم ان الاسماء علی قسمین: مظهرات و مضمرات، اما المظهرات: فهی الفاظ دالة علی ماهیات کلیة او جزئیة کالانسان والفرس وکزید و عمرو، و اما المضمرات: فهی الفاظ دالة علی الوجودات اعنی الهویات الشخصیة، و لذلك هی معارف بنفسها لاتحتاج الی تعریف و تخصیص، کالوجود یتعین و یتشخص بذاته و هی منحصرة فی المتکلم والمخاطب والغائب کانا و انت و هو، و اعرفها انا ثم انت ثم هو، والدلیل علی هذا الترتیب ان تصوری لنفسی من حیث انی انا لایشتبه بغیری بخلاف انت،

۱ـ ای فی الالهیة المخصوصة و هو الهکم.

فانك قدتشتبه بغيرك عندى، وهو[1] اولى بالاشتباه من انت، فاعرف الضمائر انا وبعدها انت و بعدهما هو.

و ههنا دقيقة شريفة وهى: انى اذا قلت: انا، مشيراً الى ذاتـى، وجدت جميع المفهـومات غائباً عن ذاتى حتى اجزاء ماهيتى الانسانية، لان جميعها مما اشرت اليه بهو، حتى فصلى الناطق فانه ايضا وان تخصص بالف تخصيص اشرت اليه بهو ، ولا شك ان انا غير هو، فاذن يكون ذاتى عين الوجود البسيط الذى لاحد له ولاجـزء له، اذ لم اجد فى علمى بذاتى هذا العلم الشهودى الا انيتى الوجودية الحية الادراكية، و اجد البدن وسائر الاعضاء كالقلب والدماغ خارجا عن ذاتى، لانـى اشير الى كل منها بهو، واذاكان ذاتى على هذه البساطة وهذا التجرد فالعقول اولى، فما فوقها اشد جلالة و اعظم تقدساً بما لايتناهى.

فان قلت : اذا امكنت الاشارة الى المفهومات الكلية بهو، فكيف حكمت بان الضمائر كلها للوجودات لا للماهيات والمفهومات؟

قلنا: الاشارة اليها بهو لايستلزم ان يكون مـوضوعاً بازائها، ولكن الـوجه ان الاشارة اليها ليست من حيث طبيعتها الكلية، بل مـن حيث حضورها الذهنى و تعينها العقلى الذى هو نحو من الوجود.

فاذا عرفت ما قررناه فظهر: ان عرفان كل شىء بذاته اتم من عرفانه بغيره سواء كان حاضراً او غائبا، فالعرفان التام بالله ليس الا لله، لانه هو الذى يشير الى ذاته تعالى بانا، فلما لم يمكن لاحد ممن سواه ان يشير الى ذاته بالضمير الذى هو اعرف الضمائر وهو انا الاله تعالى، علمنا ان العرفان التام به سبحانه ليس الاله، فبقى الطريقان الاخران و هما انت و هو، اما انت: فللحاضرين فى مقام المكاشفات والمشاهدات، الذين فنوا عن جميع الحظوظ البشرية على ما اخبر الله عن يـونس عليه السلام بعد ان فنى فـى ظلمات عالم الحدوث عن اثار الحدوث والامكان و الانانية و وصل الى مقام الشهود فقال: فنادى فى الظلمات ان لااله الا انت (الانبياء ــ ۸۷) و هذا ينبهك على انه لاسبيل

۱ــ اى ضمير الغائب.

الی الـوصول الی مقام المشاهدة والمکالمة الا بالغیبة عن کل مـا سواه، و قال نبینا محمد صلی‌الله علیه و اله: لا احصی ثناء علیك انت کما اثنیت علی نفسك، و اما هو: فللغائبین.

المقصد الثالث

ان اشرف الاسماء فی‌حقه تعالی اسم «هو» بوجوه:

احدها: ان‌الاسم اما کلی ای دال علی‌مفهوم کلی او جزئی ای علم؛ اما الاسماء التی لها مفهومات کلیة کالاسماء المشتقة مثل الرحمن الـرحیم العلیم الحکیم فلا یدل علی خصوص ذاته‌تعالی ولا یتناول حقیقته الاحدیة اذ لاماهیة له، واما الاعلام‌الشخصیة فهی قائمة مقام الاشارة فلا فرق بین قولك: یا زید و قولك: یاهو و یا انت، و اذا کان العلم قائما مقام الاشارة فالاشارة اصل والعلم فرع والاصل اشرف مـن فرعه، فقولنا: یا انت و یا هو، اشرف الاسماء الا ان الفرق: ان انت للحاضر و هو للغائب؛ ثم‌انك قد علمت انه انما یصح التعبیر عن شیء بهو اذاکانت صورته حاضرة عندالعقل، فعاد الی ان المشار الیه هوالامر الوجودی الحاضر عندالعقل، فان ثبت ان هو ایضاکانت لایتناول الاللحاضر.

و ثانیها: انه قد مر ان حقیقته تعالی منزهة عـن جمیع انحاء الترکیب، والفرد المطلق لایمکن الاخبار عنه بشیء، لان‌الاخبار یقتضی مخبراً عنه ومخبراً به وهومفهوم کلی لامحالة، و ذلك ینافی الاحدیة الخالصة؛ فثبت ان جمیع الاسماء المشتقة قاصرة عن‌الوصول الی کنه حقیقةالحق، فاسم هو اشرف منها، لانه‌یصل الی کنه حقیقته‌المبراة عن جهات الکثرة.

و ثالثها : انك قد علمت فیما مر ان لکل من اسماءالله و صفاته حقیقة الهیة غیر معلومة الکنه لنا، و انما نعلمها من‌جهة اثارها الظاهرة فی عالم‌الحدوث و هی مختلفة، فان اثر العلم ههنا شیء و اثر القدرة شیء اخـر و اثر الارادة اخر و هکذا فـی سائر الصفات، لان هذا العالم عالم التفرقة و عالم‌القدس مقام الجمعیة، فاذا هـذه الصفات

لايمكن تعقلها الا بآثارها المختلفة، فلا يفيد كمال الاستغراق فى مقام معرفة الحق، بل كأنها لاختلاف مفهوماتها تصير حجاباً بين العبد وبين الاستغراق فى معرفة الرب بخلاف لفظة هو، فانها تدل على هوية ذاته تعالى من حيث كونه هو هو لامن حيث له صفات لازمة الاضافة الى عالم الحدوث، فكانت كلمة هو اشرف الاذكار.

و رابعها: انك اذا قلت: هو الرحمن الرحيم الملك القدوس السلام، فلفظ هو بمنزلة الذات و غيره من الاسماء بمنزلة الصفات، و الذات اشرف من الصفات، فلفظ هو اشرف من جميع الاسماء و هذه الوجوه مما ذكره الفخر الرازى فى تفسيره الكبير.

و اعلم ان هده الاقوال و الوجوه انما يليق للمتوسطين فى معرفة الله وصفاته، و اما الكاملون فى العرفان فحقيقة كل اسم عندهم هى حقيقة الذات الالهية، فحقيقة علمه تعالى عندهم واجب لذاته واحد حقيقى فاعل للممكنات مرجح لها مريد اياها حى سميع بصير متكلم مقدس حكيم رحيم الى اخر الصفات، فانهم يعلمون بالبرهان ان علمه تعالى هكذا فيدركون من نفس علمه ما يدركه غيرهم من كل صفة، وهكذا يعلمون حال وجوده و وحدته وقدرته و ارادته وحيوته، وقد اشرنا سابقا ان صفاته تعالى سيما الثبوتية لها حقيقة واحدة الهية فيترتب على كل منها يترتب على غيره.

ولهذا ذهب بعض العرفاء: ان كل اسم من الاسماء هو الاسم الاعظم، فاذن هذا التفاضل[1] والاختلاف بين الاسماء والصفات انما يكون بحسب اوائل مفهوماتها الكلية وعلى حسب مرتبة المريدين و المتوسطين فى السلوك لا المتوغلين فى العرفان. والله ولى التوفيق. فهذا ما ذكرنا فى الاية الاولى فى تصوير مطلب التوحيد وتقرير هذه الدعوى، وفيها مباحث اخرى كثيرة آثرنا الاختصار على هذا القدر حذراً عن التطويل و الاسهاب وملال الطلاب.

و اما الاية الثانية المشتملة على ذكر الدلائل و الايات فهى قوله تعالى: «ان فى خلق السموات و الارض و اختلاف الليل والنهار و الفلك التى تجرى فى البحر بما

۱ــ بان يقال: هو، مثلا اشرف من سائر الاسماء.

ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة و تصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء و الارض لآيات لقوم يعقلون» (البقرة - ١٥۴).

اعلم ان الله تعالى ذكره في هذه الاية تعليماً للعباد ثمانية انواع من الدلائل التي يمكن ان يستدل بها على وجوب وجوده ووحدانيته وبرائته عن النقائص و الاضداد و الانداد ولنذكرها في ثمانية فصول: اولها[1]: في خلق السموات والاستدلال بها من وجوه، ونحن قبل الخوض في كل منها نذكر وجوها ذكرها بعض متكلمي الاسلاميين و نظهر وجه خللها وقصورها، ثم نخوض فيما افادنا الله من لطفه و احسانه.

و اعلم ان من عادة هؤلاء القوم انهم اذا حاولوا ان يعرفوا صانع العالم وقدرته ابطلوا الحكم والغايات وعطلوا الطبائع التي سخرها الله لبعض الافعال عن فعلها[2]، و كلما لم يعرفوا وجه الحكمة فيها من الامور نسبوها الى الفاعل المختار و القدرة الجزافية التي ليس لها داع ومرجح، ولم يعلموا ان ذلك جهالة محضة وسوء ادب بالنسبته الى الباري جل اسمه، حيث ابطلوا حكمته وعزلوا المسخرات بامره عن ما خصها الله به من الافعال. مثلا الشيطان شأنه الاضلال و الاغواء لمن سلط عليه الشهوات و الاهواء، وقد نصبه الله لذلك، فهل يمكن عزله عن فعله اونسبة فعله الى غيره من ملائكة الرحمة؟ فهكذا الامر في طبائع النار و الماء و الهواء و الشجر والحيوان و الانسان و الجن والسماء و الشمس و القمر والنجوم والملائكة العمالة المحركة لها والملائكة العلامة المشوقة لها؛ فطريقة معرفة الله انما هي بالسلوك العقلي من ظواهر الموجودات وقشورها الى بطونها و اسرارها، ومن اداني الكائنات الى عواليها، ومن ملكها الى ملكوتها و من ملكوت كل شيء الى الذي بيده الملك و الملكوت و اليه يرجع الامر كله. اذا تقرر هذا فنقول:

ان الوجوه التي ذكرها الفخر الرازي في الاستدلال على وجود الصانع و

١- اى الفصل الاول.

٢- متعلق بقوله: و عطلوا...

وحدانيته من جهة خلق السموات كثيرة.

احدها: ان مقادير الافلاك مختلفة، مع ان جميعها مشتركة فى الطبيعة الفلكية، فاختصاص كل منها بمقدار مخصوص مع انه لايمتنع فى العقل وقوعه على ازيد من ذلك او انقص فلابد له من مخصص، وليس ذلك طبيعة او نفس اوعقل وبالجملة سبب موجب، لان الموجب نسبته الى الامور المتشابهة متساوية، فاذاً ثبت وجود قادر مختار مدبر.

وثانيها: بالنظر الى احيازها، فان كل فلك يماس بمحدبه فلكا اخر فوقه وبمقعره فلكا اخر تحته، ثم ذلك الفلك متشابه الاجزاء فطبيعة كل من طرفيه كطبيعة الطرف الآخر، فكلما صح على محدبه صح على مقعره، فصح على كل منهما ملاقاة مايلقاه الاخر من صيرورة جزئه العالى سافلا وجزئه السافل عالياً، فاختصاص كل جزء من الفلك بحيزه المخصوص يحتاج الى فاعل مخصص يخصصه بالقصد و الاختيار.

وثالثها: ان كل كوكب حصل فى نقرة[1] من فلكه، اختص بها جانب خاص من الفلك دون غيره من الجوانب، وحصولها فى كل جانب جائز لتشابه اجزاء الفلك، فلابد فيه من مخصص يخصص حصول النقرة بذلك الجانب على الوجه المذكور.

و رابعها: ان كل كرة تدور على قطبين معينين، فاذا كان الفلك متشابه الاجزاء كان جميع النقط المفروضة عليها متساوية وجميع الدوائر عليها متساوية، فاختصاص نقطتين معتبرتين بالقطبية دون سائر النقط مع استوائها فى الطبيعة يكون بامر، فيقضى العقل بافتقاره الى المقتضى، وهكذا القول فى تعيين دائرة معينة من دوائرها بان تكون منطقة:

وخامسها: ان الاجرام الفلكية مع تشابهها فى الطبيعة الفلكية كل واحد منها مختص بنوع معين من الحركة فى البطوء و السرعة، فانظر الى الفلك الاعظم مع هئية اتساعه ثم انه يدور دورة تامة فى اليوم بليلته، والفلك الثامن الذى هو اصغر منه يدور الدور التام فى ستة وعشرين الف سنة على ما هو قول الجمهور، ثم الفلك السابع الذى

۱ــ حفرة ــ الوهدة المستديرة.

تحته يدور في ثلاثين سنة، فاختصاص الاعظم بمزيد السرعة و الاصغر بمزيد البطوء مع انة على خلاف حكم العقل فانه كان ينبغي ان يكون الاوسع ابطأ حركة لعظم مداره و الاصغر اسرع حركة لصغر دوره، فيقضي العقل بان كل واحد منهما انما اختص بماهو عليه بتقدير العزيز العليم.

و سادسها: ان الفلك الممثل اذا فصل عنه الخارج المركز بقي متممان، احدهما حاوى الخارج المركز و الاخر محويه، وكل منهما متشابه الطبيعة، ثم احد جوانبها بغاية الثخن و الاخر بغاية الرقة، و اذا كان كذلك وجب ان يكون نسبة الثخن والرقة الى الطبيعة متساوية، فاختصاص احد جانبيه بالرقة والاخر بالثخن لابد و ان يكون بتخصيص المخصص المختار.

و سابعها: انها مختلفة في جهات الحركات، فبعضها من المشرق الى المغرب و بعضها من المغرب الى المشرق وبعضها شمالية وبعضها جنوبية، مع ان جميع الجهات بالنسبة اليها على السوية، فلابد من الافتقار الى المدبر.

و ثامنها: انا نراها الان متحركة، فاما ان يقال: انها اولا متحركة او ماكانت متحركة ثم ابتدأت بالحركة، والاول وهو انها كانت اولا متحركة محال، لان ماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير ، لان الحركة ممتنعة البقاء، والابتداء بالحركة بعد عدمها يقتضي الافتقار الى مدبر قديم فهو سبحانه وتعالى يحركها بعد ان كانت معدومة او ساكنة، قال: وهذا المأخذ احسن المآخذ و اقواها.

و تاسعها: ان يقال حركاتها اما ان تكون من لوازم جسميتها و هو محال، لانها منفكة عن كل واحد من اجزاء تلك الحركة، فاذن كل واحد من اجزاء الحركة ليس من لوازمها، فافتقرت الافلاك وائتلاف حركاتها الى مدبر؛ اترى انها مبنية على حكمة او هي واقعة بالعبث؟ اما الثاني فبعيد عن العقل، فان من جوز في بناء رفيع و قصر مشيد ان التراب والماء انضم احدهما الى الاخر ثم تركبت منها اللبنات ثم تركبت تلك اللبنات و يولد من تركيبها قصر مشيد عالى فانه يقضى عليه بالجنون؛ و نحن نعلم ان تركيب هذه الافلاك و ما فيها من الكواكب ومالها من الحركات ليس اقل من ذلك

البناء، فثبت انه لابد من رعاية حكمة.

و عاشرها: انها لايخلو اما ان تكـون احياء ناطقة فهى تتحرك بانفسها، او يقال انها يحركها مدبر قاهر ، والاول باطل، لان حركتها اما ان يكون لطلب استكمال اولا لهذا الغرض، فان كانت لطلب الكمال فهى ناقصة فى ذاتها طالبة لكمالها فيحتاج الى مكمل فهى مفتقرة، وان لم يكن لغرض فهى عابثة فى افعالها، فيعود الامر الى انه لايبعد فى العقول ان يكون مدار هذه الاجرام المستعظمة والحركات الدائمة على العبث والسفه، فلم يبق فى العقول قسم هو اليق بالذهاب الا ان مدبراً قاهراً على الدهر يحركها لاسرار خفية وحكمة لطيفة، وليس عندنا الا الايمان بها على الاجمال كما قال: و يتفكرون فـى خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا (آل عمران ـ ۱۹۱).

فهذه هى الوجوه التى ذكرها، و كلها ضعيفة سخيفة و اكثرهـا مبتنية على ان الفاعل المختار يفعل فعلا بلا مرجح و ذلك باطل كمامر، و اكثر ما ذكره مغاليط لها اجوبة مذكورة فى الكتب العقلية، و فى كثير منها مقدمات مقدوحة او خطابية لا تعويل عليها. مثل ما ذكره فى الوجه الاول: ان مقاديرها مختلفة والجميع مشتركة فى الطبيعة الفلكية، والحق كما دل عليه البرهان: ان طبائعها متخالفة الانـواع و ان كل فلك وكل كوكب نوع منحصر فى شخصه، وكذا ماذكره فى الوجه الثانى مقدوح بانه ليس للفلك جزء بالفعل لبساطته الاباحداسباب القسمة من الوهم او القطع او الكسر، والذى يصح فيه هو الانقسام الوهمى، فاذا قسمه الوهم وفرض فيه جزء مماس لمحدبه واخر، مماس لمقعره، فهذا من ضرورت القسمة بهذا الوجه و هذا جار فى كل مقدار متصل وجـود جزئه بعد وجود كله ولاخصوصية له بالفلك.

وكذا ما ذكره فى الوجه الخامس: ان الافلاك مشتركة فى الطبيعة الفلكية وكل منها مختص بنوع من الحركة، فمدفوع بانها متخالفة الانواع والطبائع، فجاز ان يكون طبيعة بعضها تقتضى نوعاً من الحركة و قدراً من السرعة لاتقتضيه طبيعة الاخر، ولولا مخافة التطويل لاوردنا فى كل واحد واحد من الدلائل التى ذكرها ما يكشف عن وجه بطلانه و فساده، بقى الكلام فى وجه اختصاص مـوضع من الفلك بالمنطقة او بالقطبية

او بالکوکب، وهذا اشکال فی نفسه لایندفع بما ذکره، اذ نسبة الفاعل المختار الی الجمیع نسبة واحدة، و هو اجل و ارفع من انیکون له مشیة او عنایة بجزء من الفلك دون غیره؛ ونحن بفضل‌الله و عنایته قد فککنا عقد هذه الشبهة فی رسالة مفردة[1] ذکره یؤدی الی التطویل، فلنرجع الی الوجوه التی وعدنا ذکرها وهی اربعة براهین:

البرهان الاول من جهة اجسامها : و هو ان اجسامها ممکنة الوجود فهی مفتقرة الی سبب و علة، و ذلك لترکبها من مادة و صورة ولقبول الجسمیة الانقسام والتکثر، و لیست علتها مادتها، لان القابل یمتنع ان یکون فاعلا، ولا صورتها، لانها محتاجةفی وجودها الیها حاجة الحال الی المحل و هو ظاهر، ولا ایضاً نفوسها، لان النفس لاتفعل شیئاً الا بشرکة البدن، و ایضاً ان الجسم لا یفید جسما اخر، اذلو افاد فاما ان افاد من حیث جسمیته و هی طبیعة مشترکة بین‌الاجسام کلها، فیکون کل جسم علة لکل جسم، و یکون الجسم علة لنفسه وهو محال، و ان افاد بواسطة خصوصیة صورة او قوةجسمانیة او نفس، وکل قوة جسمانیة لاتفعل شیئا الابمشارکة وضع لمادته‌بالقیاس الی ذلك الشیء، ولا وضع للشیء بالقیاس الی جسم مالم یوجد بعد.

و ایضا الایجاد فرع علی الوجود والمستغنی عن الشیء فی فاعلیته مستغن عنه فی وجوده، فلو استغنی النفس او القوة فی فعلها عن‌الجسمیة والاوضاع لکانت‌مجردة عنها لذاتها غیر مفتقرة الیها بوجه وهو ممتنع؛ ثم الاجسام الفلکیة بعضها حاو وبعضها محو، والحاوی لایصح کونه علة للمحوی و الا لکان مع وجوبه امکان المحوی، لان وجوبه علی هذا الفرض بعد وجود الحاوی لافی مرتبته، و امکان کونه مع امکان لا کونه، فیلزم امکان الخلاء والخلاء ممتنع لذاته کما ثبت، و المحوی ایضاً لایمکن ان یکون علة للحاوی لانه اصغر منه، و لانه یحتاج الیه فی تحدید جهته، ولا یصح وجود الجسم الا بعد تعین وضعه و حیزه، ولایتعین ذلك الا بما هو فوقه و یحیط به.

و ایضا الاجسام الفلکیة اشرف الاجسام لانها کائنة لاعن‌استعداد وترکیب‌مزاج

۱ــ وهی: رسالة حل الاشکالات الفلکیة فی‌الارادة الجزافیة، ذکرها ایضاً فی‌الاسفار (۱۷۶/۱) الطبع الحجری.

و استحالة، و الكوكب اشرف مافيها و هى مع ذلك متكافئة ليس لبعض الكـواكب شرف مطلق على البواقى، لان بعضها اعظم جرماً واصغر فلكاً و بعض اخر اصغرجرماً و اعظم فلكاً، والشمس اعظم جرماً و اكثر نورية من العلويات، و لذلك فانه يتوهـم فيها ان يكون علة لغيرها، والعلويات بعضها يحتمل ان لايكون اصغر جرماً منها كزحل مثلا، ولكن كل منها اعظم فلكا من الشمس، حتى ان تدوير ما هـو اسفل منها و هـو مريخ اعظم من ممثل الشمس، فاذا كانت كذلك فليس بعضها سبباً لوجود البعض، ثم ان الشمس التى يتوهم فيها الربوبية يحتاج فى تحيزها الى فلك حامل ترتكـز فيه و الى فلك حاو يحدد جهتها.

وايضاً قدعلمت بالبرهان ان جسميتها ليست علة لجسم وحال صورتها وطبيعتها ونفسها كما سبق، فاذن الافلاك كلها مفتقرة الى اسباب فعالة مفارقة عن عالم الاجسام ونفوسها، لان واجب الوجود واحد بسيط لاتركيب فيه، و تلك الاسباب هى ملائكة الله المقربين و الكل مفتقر اليه سبحانه؛ فهذه طريقة الخليل عليه السلام، فانـه لما نظر الى السموات و رأى مافيها من الاجسام النيرة التى هى اشرف منها و الشمس هـى اشرف النيرات و اضوئها، وعلم تجددها وافولها فى مهوى الافتقار و الامكان و الحاجة الـى الموجد، حكم بان للكل خالقاً بريئاً من التغير و التجسم فقال:

وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض (الانعام ـ ۷۹)، و ذلك بالهام الله تعالى وتعليمه اياه كما قال: وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض وليكون من الموقنين (الانعام ـ ۷۵) ، وهو اول من هدى الناس الى طريق توحيد الرب تعالى و منعهم عـن عبادة الهياكـل العلوية و الاصنام الارضية و فتح لهم بهذه الطريقة باب التوحيد.

البرهان الثانى من جهة غاية حركتها فنقول: انا ندعـى اولا ان السماء حيوان ناطق يتحرك بالارادة دائماً طاعة لله تعالى، وله جسم ونفس ولنفسه عقل، وحكم جسمه بجميع اجزائه البسيطة و المؤلفة يجرى مجرى حكـم بدن الانسان بجميع اعضائـه المختلفة الصور و الاشكال، و ان حكـم نفسه بجميع قواها السارية فى جميع اجـزاء

جسمه المحركة و المدبرة لانواع الموجودات حكم نفس انسان واحد السارية فی جميع اجزاء بدنه ومفاصل جسده والمحركة والمدبرة بقواها لعضو عضو وحاسة حاسة من بدنه و ذلك قول الله سبحانه: ما خلقكم و لابعثكم الاكنفس واحدة (لقمان-۲۸).

و انها متحركة عن نفسه لاعن طبيعته، و ان لها تصور الجزئيات ولها التعقل للكليات، و انها ليس غرضها فی الحركة الاهتمام بالسفليات بالقصد الاول و ان ترتب عليها نظام السفليات بالتبع، بل قصدها التشوق الی الله و التقرب اليه بواسطة جوهر مقدس نوری لاعلاقه له بالاجسام وعوارضها يسمی بلغة الاوائل عقلا مجرداً وبلسان الشرع ملكاً مقربا؛ ثم نثبت هذه الدعاوی علی التفصيل:

ألدعوی الاولی: انها تتحرك بالارادة، اما انها تتحرك فمشاهد، و قد دل عليه البرهان اللمی و هو انها: لوفرضت ساكنة كان لها وضع مخصوص حتی يكون نصف منها فوق الارض ونصف اخر تحتها، ولو فرض الاول تحت الارض و الاخر فوقها كان ممكنا لتشابه الاجزاء وعدم تمايزها فی الاقتضاء، فاذن هی قابلة للحركة وكل قابل للحركة لابدان يكون فی طبعه ميل كما بين فی موضعه، وذلك بالدور حول الوسط لامتناع المستقيمة فی السماء: اذالجهة قائمة بها فلو تحركت تحركت الی لاصوب ولاجهة و هی محال، فوجب فی طبعه ميل مستدير حتی يمكن لها الدوران، و اذا وجد المبدأ و القابل لزم الفعل و الحركة اذ لامزاحم و لاقاسر لها، ثم يستحيل ان يكون هذه الحركة بالطبع المحض الخالی عن الارادة، لان حركة مايتحرك بالطبع المحض كالميت والجماد لايكون فيها رجوع وانعطاف بل علی سمت واحد، فالحركة الطبيعية هرب من موضع لطلب موضع اخر، فاذا وصل الی الموضع الطبيعی استقرفيه ولايعود، وما وضع للسماء تفارقه الا وتعود اليه، وهی رائدة[1] حائدة[2] علی الدوام فلايكون بالطبيعة بل بالارادة و

۱- الرائد: العود الذی يقبض عليه الطاحن اذا اداره. ای مقبض الطاحن من الرحی- المرود: الميل و حديدة تدور فی اللجام و محور البكرة اذا كان من الحديد. وفی المخطوطة والمطبوعة: زائدة.

۲- و حاد عن الشیء: ای مال عنه و عدل.

الاختيار، و هى لاتكون الا بالتصور، وكل ماله تصور و ارادة فانا نسميه نفساً، فاذاً حركة الافلاك نفسانية.

الدعوى الثانية: ان هذه الحركة ليست حيوانية محضة غير عقلية، لان حركات الحيوانات اما شهوية او غضبية، و الاولى لجذب الملائم للجسم وطلبه و الثانية لدفع المنافر له والهرب عنه، وجسم الفلك تام فى كماله الجسمى فى اول الفطرة لاحاجة له الى اغتذاء ونمو حتى يشتهى و لاضدله حتى يغضب، وايضاً كل من الجذب والدفع و الطلب و الهرب انما يمكن بالحركة المستقيمة وهى غير جائزة عليه، فحركاتها اذن لغرض عقلى.

الدعوى الثالثة: انها ليست تتحرك اهتماماً بالسفليات[1]، بل غرضها امر اجل منه و اشرف، لان مايراد لشىء اويفعل لشىء فذلك الشىء اشرف منه و هو اخس من ذلك الشىء لامحالة، فيؤدى الى ان يكون العلويات اخس من السفليات و هى ناقصة متغيرة بالقوة دائما، وجملة الارض بما فيها جزء يسير لاقدر لها محسوساً بالنسبة الى فلك الشمس ومافوقها فضلا عن الفلك الاقصى، فكيف يكون هذه الامور الخسيسة غرضاً لتلك النفوس العالية؟ و اما العقول الكاملة الانسانية فهى من حيث صيرورتهم عقولا خارجة عن هذا العالم، و انما الداخل فى هذا العالم اجسادهم العنصرية وقواها المتعلقة بها، وحكمها فى الخسة كحكم غيرها مع ادنى تفاوت بحسب اعتدال المزاج.

الدعوى الرابعة: ان حركاتها شوقية عقلية للتقرب الى معبود خارج عن عالم الاجسام كلها، قد علمت ان حركاتها ليست حيوانية شهوية اوغضبية بل عقلية و ليست مطلوبها من السفليات، فاذن مطلوبها امر علوى اجل من نفوسها. و ذلك لان غرضها لوكان نفوس بعضها لزم توافق الحركات، وقد دلت المشاهدة و الارصاد على انها متخالفة الحركات قدراً وجهة شرقاً وغرباً شمالا وجنوباً، و ايضاً لما كان عددها متناهية ينقل الكلام الى نفس الفلك الذى هو اخر ما اليه التشوق والقصد، على ان النفس ما دامت كونها ناقصة بالقوة تحتاج الى كمال ومكمل غير ذاتها.

۱ــ بالعالم السفلى. النسخة البدل بخطه الشريف.

فثبت ان المتشوق اليه و المقصود فى حركات الافلاك امر خارج عن عالم الارض والسموات، فمقصودها اما نيل ذات ذلك المتشوق اليه اوصفاته اونيل التشبه به على التدريج، و الاول و الثانى باطلان، لانها ان نالت بغيتها فسكنت و ان لم ينل اصلا فقنطت فسكنت ايضاً، والحركة دائمة مادامت ذاتها باقية، فاذن حركتها لنيل تشبه تدريجى لموجودكامل بالفعل ليس فيه امر بالقوة و الا لزم التسلسل او الدور وهما محالان، فذلك المعشوق المتشوق اليه اما البارى جل اسمه بلاواسطة اوجوهر قدسى وملك مقرب من عالم امره وكلمته و الاول ليس بصحيح و الا لما اختلفت الحركات و اتفقت الجهات، فبقى الثانى.

و الحق ان كل واحد منها له محرك نفسانى مباشر لحركاتها، لان الحركة لها جزئيات شخصية ففاعلها القريب لكونه فاعلا بالارادة له ارادات جزئية تابعة لتصورات خيالية، وله محرك اخر عقلى يفيض منه على نفسه تلك التصورات تشويقاً لها اليه وهو المحرك العقلى على سبيل الغائية، والمحرك النفسانى محرك على سبيل الفاعلية، ولما اختلفت الكرات و الحركات فلها غايات ومعشوقات متكثرة هم الملائكة المقربون و لما اتفقت كلها فى الطبيعة الفلكية وفى دورية الحركات فللكل معشوق واحد وغاية واحدة و هو غاية الغايات ومنه مبدأها واليه منتهاها به تدور رحاها وباسم الله مجريها و مرسيها، فقد علمت اوتحدست بان هذه الحركة الفلكية عبادة ما فلكية اوملكية تقربا الى الله وعبودية له وتشوقاً الى عالم ملكوته الاعلى.

البرهان الثالث: ايضاً من جهة النظر فى حركتها من حيث مبدأها فنقول: ان الحركة على الاطلاق تدل على وجود مبدأ مفارق خارج عن هذا العالم و ذلك لان الحركة خروج من القوة الى الفعل ففيها جزء سابق وجزء لاحق وكلها حادثة، ووجود الحادث بغير سبب محال وسببه لوكان موجوداً قبله لم يمكن حدوثه فيفتقر الى مزيد حالة او شريطة بها يصير سببا بعد ما لم يكن، فاذن لايحدث السبب بماهو سبب ما لم تحدث تلك الحالة، و السؤال فى تلك الحالة لازم فيفتقر الى سبب اخر وهكذا فتسلسل الاسباب فيفتقر الاحداث بالضرورة الى اسباب لانهاية لها.

و لايخلو اما ان يكون موجودة معاً اومتعاقبة، و الاول محال لنهوض البراهين على بطلان اللاتناهى فى الاسباب و العلل المجتمعة معاً، فلم يبق الا التلاحق على وجه الاتصال، اذلو انفصلت الحوادث عادالمحذور الاول، و ذلك لايكون الابحركة دائمة و لايحتمل شیء من الحركات الدوام الاالدورية ومحلها ليس الا الفلك؛ و ايضاًحدوث الحادث وتكون الكائن ههنا لايمكن الا بالحركة المستقيمة و هى دلت على اختلاف الجهتين، و لا يمكن اختلافهما الابجسم محيط و هوالسماء.

فثبت وجودالسماء وانها متحركة دائماً مادامت موجودة، وكل متحرك لهمحرك غير ذاته المتحركة بوجـوه من البراهين مذكورة فى الكتب لانطول الكلام بذكرها و يكفى ماسبق ذكره من كون قابل الشیء غير فاعله فنقول:

ان فاعل هذه الحركة يجب ان يكون ذاقوة غيرمتناهية فى التأثير، وليس شیء من الاجسام وقواها السارية فيها ونفوسها المتعلقة بها كذلك، فمحرك الافلاك وفاعلها ليس بجسم ولاجسمانى بل امر مقدس عن التغير و التجسم و هـوالبارى جلت عظمته او ملك مقرب هو امـره، لكن الافلاك لكثرتها و اختلافها نـوعاً و شرفاً و اختلاف حركاتها جهة وقدراً ينبغى ان يكون اسبابها القدسية متكثرة حسب تكثرها كمادل عليه قوله تعالى: واوحـى فى كل سماء امرها(فصلت ـ ۱۲)، والله سبحانه مبدع الامـر و الخلق وموجدالعقل والجسم.

البرهان الرابع: و هومما افادناالله بالهامه و هو: انا اقمنا البرهان على حدوث الاجرام الفلكية وطبائعها ونفوسها فى كل آن ولحظة و ان لها فى كـل آن خلع و لبس جديد وخلق و بعث عتيد.

و هذه المقدمة مما قد احكمناها بوجوه برهانية و مقدمات حكمية يحكم كـل عاقل منصف بصحتها بعدالنظر والامعان مما يطول ذكره ههنا ويدل عليهشواهد قرآنية من قـوله: بل هم فى لبس مـن خلق جديد (ق ـ ۱۵)، و قوله: كل يوم هـو فى شأن (الرحمن ـ ۲۹)، وقوله: و ترى الجبال (النمل ـ ۸۸)، وغير ذلك. فاذن بعد تمهيدها نقول: ان الافلاك لتجدد ذواتها و حركتها الجوهرية المستلزمة لهذه الوضعية يفتقر كل

منها الى مبدأ عقلى خارج عن عالم الكون والتجدد.

فان قلت: اذاكانت ذواتها متجددة فلابد فی تجددها من تجدد علتها القريبة، فيعود الكلام فی تجدد علتها و يتسلسل الامر الى ما لانهاية.

قلت: التجدد والحدوث اذاكان زائداً على ذات الشیء و نحو وجوده فهناك يعود الكلام الى سبب الحدوث، و اما اذا لم يكن الحدوث زائداً على ذات الشیء بل يكون وجوده على نحو التجدد والانقضاء فلايحتاج الا الى علة لنفس ذاته المتجددة لالتجدده كما هو المشهور فی نفس الحركة، لكن الحركة عندنا امر عقلی عبارة عن مفهوم التجدد والانقضاء، وما به التجدد هو شیء اخر وهو المقولة التی يتجدد كذلك.

و لما كانت الاعراض تابعة للجواهر فتغيرها مع ثبات الجواهر كلها غير جائز، فيجب فی الوجود جوهر متجدد الذات وهی لايكون الا الطبائع الجسمانية، و ذلك لتركبها من مادة شأنها القوة والزوال و من صورة شأنها الفعلية والحصول فتتعاقبان معاً الى ماشاءالله كما فصلناه فی مقامه و نقول: ان حركتها الذاتية متوجهة نحو غاية ذاتية ينتقل اليها هی اعلى منها، فينتقل نشأتها فی كل لحظة من هذا العالم الى عالم الاخرة و جوار القدس، والله يعقبها بالبدل و يحفظ نوعها بتعاقب الامثال و بوجود صورة عقلية هی موجودة عندالله دائما.

وكذا كل نوع جسمانی والصورة المفارقة هی خزائن علم الله و عالم امره و قضائه، فكل ما سوى الله حادث وانها ليست مما سوى الله لانها غير مباينة الذوات عنه تعالى، وانما هی باقية ببقاءالله لا بابقاءالله كما انها موجودة بوجوده لابايجاده؛ و لعل الكلام خرج عن نطاق الافهام، و الذی ذكرناه مجمل له تفصيل شارح له مذكور فی رسالتنا فی حدوث العالم.

فهذه هی وجوه من التفكر فی خلق السموات، و لنا انحاء كثيرة من ابواب التدبر فی حكمة الصانع فی خلق الافلاك و ما فيها من العجائب الروحانية والجسمانية بحيث يقضی العاقل اخر العجب تركنا ذكرها مخافة التطويل. و انت ايها العاقل المتفكر لو نظرت الى اثار رحمة الله فی هذا العالم لقضيت العجب من ان الرحمة

الالهية لما لم يجز وقوفها على حد لايتجاوزه حتى يبقى ورائه الامكان الغير المتناهى من الاشخاص للانواع وجدت مادة قابلة ذات قوةالقبول الى غير النهاية، كما ان للمبدأ قوة الفعل الى غير النهاية، و كان لابد من تجدد الفيض فى تجدد امر مامتجدد بذاته، فوجدت اشخاصاً فلكية دائرة لاغراض علوية يتبعها استعدادات مادية غير متناهية تنضم الى فاعل غير متناه فى قوة التأثير والايجاد وقابل غير متناه فى القبول والاعداد، فينفتح باب نزول البركات و رشح الخيرات دائما فى الازال والاباد و يحصل الفيض على كل قابل بحسب استعداده واستحقاقه، اذ المبدأ الواهب لاتغير فيه، ولوكان للنمل استحقاق قبول نفس اشرف كما للانسان لحصلت فيها من فيض جوده سبحانه؛ و لنكتف ههنا بهذا القدر والله ولى التوفيق.

الفصل الثانى

فى حكمة خلق الارض والتدبر فى نحو وجودها و صفاتها واستقرارها فى وسط الكل وكثافتها و لونها الغبراء لتكون قابلة للانارة والضياء، وتوسطها فى الصلابة حتى يمكن المشى عليها للحيوان وتقبل الحرث والزرع للاغتذاء ولتكون مافيها من الاشياء ثم فى انهارها و جبالها و معادنها.

فمن الايات التى فيها ان خلق الارض فراشاً و مهاداً و سلك فيها سبلا وفجاجا و جعلها ذلولا لتمشوا فى مناكبها وجعل الجبال فيها اوتاداً تمنعها من ان تميد و تزلزل فقال: والارض فرشناها فنعم الماهدون (الذاريات ـ ۴۸)، و قال: الذى جعل لكم الارض فراشا (البقرة ـ ۲۲)، و ذلك لا ينافى استدارة شكلها لعظم جرمها بحيث لا يفرق الحس بين استدارة سطحها و استوائه وكون ظهرها مقر الاحياء و بطنها موطن الاموات، ولذلك قال تعالى: الم نجعل الارض كفاتا احياء وامواتا (المرسلات ـ ۲۵).

و من الايات قسمتها الى الاقاليم السبعة بحسب نسب مواضعها المختلفة الى مدار الشمس، و اختلاف امزجة سكانها واحوالهم و الوانهم و مكاسبهم و اخلاقهم على حسب اختلاف تلك المواضع؛ و من الايات وجود البحار العميقة فيها المكتنفة

لاقطار الارض التى بعضهـا قطع البحـر الاعظـم المحيط بجميع الارض، حتى ان جميع المكشوف منها من البحر بالاضافة الى المستور فيه قليل كجزيرة صغيرة فـي بحر عظيم.

و من الايات انكشاف الربع المعمور مع ان من طبيعة الماء الاحاطة بها و من طبيعة الارض الرسوب فيه، و ذلك لحكمة تعيش الانسان و غيره من انواع الحيوانات المفتقرة فى بقائها الى التنفس لترويح الحرارة الغريزية، هذا هو السبب الغائى ولابد فيه ايضاً من مرجح فاعلى و ان لـم نعلمه بخصوصه، مع انا نعلم يقيناً ان هناك امـراً مخصصاً لاستحالة الترجيح من غير مرجح، وقد ذكرت العلماء فيه وجوهاً.

وبالجملة الايات والشواهد الدالة على وجوده سبحانه و اثار حكمته فـي خلق الارض كثيرة لاتحصى مما يطول شرحه.

وقد علمت ان علة وجود الجسم لايمكن ان يكون جسما اخر او عرضا او قوة جسمانية بل يكون امراً اجل و ارفع من ان يكون فى عالم الاجسام، و كذلك ميل الارض الى المركز يدل على وجود الجهتين، ووجودهما يدل على السماء و دلالة السماء على وجود خالق السموات والارض مما قدمر بيانه.

ثم لو تفكرت ايها العاقل المتدبر و نظرت الى كيفية وضعها فى الوسط لعلمت انها لو قربت مـن الاثير لاحرقت سريعاً، و لو جاور الفلك غير النار لسخنة حركـة الفلك و صار ناراً انضم اليها تسخين طبقة النار الواقعة فى غير ذلك الموضع فتحللت العناصر كلها ناراً، ولما كانت الحيوانات اولات الات الادراك والتحريك محتاجة الى عناية العنصر اليابس و غلبة الارضية اذ بها تنحفظ الصور المدركة و اشكال الاعضاء و غيرها ، فوجدت الحيوانات عندها غير محيط بها الماء بل الهـواءِ لحاجتها الـى استنشاق الهواء، فوضع تحت النار ما يناسبها فى الحـر واللطافة و وضع عند الارض ماينا سبها فى البرد والكثافة، و كان ايضاً له مع الهواء مناسبة الميعان فجاورته بحيث لا يبطل العدل.

و ههنا دقيقة اخرى وهى: ان الارض تقتضى طبعها الكرية فى الشكل فتضرست

بالجبال والوهاد بالسيول و الامواج للحكمة المذكورة من انكشاف مقدار من وجهها لتعيش الحيوان وحصول النبات، لكن بقى التضريس بحالـه و ان خليت وطبعها، و الحكمة فى هذا ان طبيعتها كما اقتضت الاستدارة اقتضت يبوسة حـافظة للشكل اى شكل[1] وهذا الاقتضاء لاينافى الاقتضاء الاول بل يؤكده، وكان القاسر ازال شكلها الكرى ولم يزل يبوستها ففعلت اليبوسة فعلها وامسكت الشكل القسرى فبقى التضريس على حاله بعد زوال القسر ايضاً حفظاً طبيعياً.

وهذا ايضاً من لطائف حكمةالله واياته فى خلق الارض فكونها مما جعلت بارزة بعضها من الماء، مع ان طبعها الغوص فيه لتصلح لتعيش الحيوانات البرية عليها كمامر اية؛ وكونها مما لم تجعل فى غاية الصلابة كالحجر ولافـى غاية اللين و الانغمار كالماء ليمكن النوم والمشى عليها و امكنت الزراعة و اتخاذ الابنية منها و يتأتى حفر الابـار و اجراء الانهار اية، وكونها لم تخلق فى نهاية الشفيف واللطافة لتستقر عليها الانوار و يتسخن منها فيمكن جوارها اية، وكونها مما يتولد منها النبات و المعادن و الحيوان اية، وكونها مما يتخمر به الرطب فيحصل التماسك فى ابدان المركبات اية، واختلاف بقاعها فى الرخاوة والصلابة وغيرهما بحسب اختلاف الاغراض و الحاجات اية، وفى الارض قطع متجاورات (الرعد ـ ۴) و اختلاف الوانها اية، ومن الجبال جدد بيض و حمر مختلف الوانها وغرابيب سود (الفاطر ـ ۲۷) وانصداعها بـالنبات اية؛ والارض ذات الصدع (الطارق ـ ۱۲) وجذبها للماء المنزل من السماء اية، وانزلنا من السماء ماء بقدر فاسكناه فى الارض (المؤمنون ـ ۱۸) و اجـراء العيون والانهار العظام فيها اية، والارض مددناها (الحجر ـ ۱۵) وحيوتها فى الربيع و موتها فى الشتاء اية، و اية لهم الارض الميتة احييناها (يس ـ ۳۳) و انبثاث الدواب المختلفة الانواع فيها اية؛ و بث فيها مـن كل دابة و انبات النباتات المتنوعة منها اية؛ وانبتنا فيها مـن كل زوج بهيج (ق ـ ۷).

فمنها قوت البشر ومنها قوت البهائم كلوا وارعـوا انعامكم (طه ـ ۵۴) ومنها

۱ـ وفى المخطوطة والمطبوعة: اى شكل كان.

الطعام و الادام ومنها الدواء ومنها الفواکه، و منها الکسوة نباتیة کالقطن و الکتان و حیوانیة کالشعر والصوف و الابریسم و الجلود.

ومنها الاحجار المتخذة منها المختلفة بعضها للزینة و بعضها للابنیة و بعضها لحاجات اخر فانظر الی الحجر الذی یستخرج منها النار مع کثرته و الی الیاقوت الاحمر مع عزته، ثم انظر الی کثرة النفع بذلك الحقیر وقلة النفع بذلك الخطیر الی غیر ذلك من الایات الجلیة.

وللعرفاء فیها ایات خفیة یعرفونها من کونها ذات شعور ونطق و ذکر و تسبیح، ولها جوهر شریف عقلی نورانی کما اشیر الیه بقوله تعالی: و اشرقت الارض بنور ربها (الزمر ـ ٦٩) و من انها یتبدل نشأتها الطبیعیة الی نشأة اخرة کقوله: یوم تبدل الارض غیر الارض (ابراهیم ـ ٤٨).

فهذه جملة من ایات الله فی خلق الارض ولعل ما ترکناه اکثر مما عددناه بما لانسبة بینهما؛ فاذا تأمل العاقل فی هذه الغرائب و العجائب علم ان لها مدبراً علیماً و مقدراً حکیماً قوی ایمانه و اشتد عرفانه ان آمن بالله من جهة اخری، والله ولی التوفیق.

الفصل الثالث
فی حکمة اختلاف اللیل و النهار ودلائله

ذکروا فی معنی الاختلاف وجهین: احدهما: انه من خلفه یخلفه اذا ذهب الاول وجاء الثانی، فمعنی اختلاف اللیل والنهار تعاقبهما فی الذهاب و المجیء، وبهذا فسر قوله تعالی: هو الذی جعل اللیل و النهار خلفة (الفرقان ـ ٦) وثانیهما ان المراد اختلافهما فی الطول و القصر و النور و الظلمة و الزیادة و النقصان، ونقل عن الکسائی انه یقال لکل اثنین اختلفا، هما خلفان:

واعلم ان اللیل و النهار کما یتخالفان فکل منهما یختلف فی نفسه فی الزیادة و النقصان متعاکسین، و کما یختلفان و یتخالفان فی الزمان کذا یختلفان ویتخالفان فی المکان، لان الارض کرة فکل ساعة عینتها فتلك الساعة فی موضع من الارض صبح و فی موضع

اخر ظهر وفی ثالث عصر وفی رابع مغرب وفی خامس عشاء، وهذا الاختلاف فی البلاد المختلفة طولا، و اما البلاد التی اختلفت عرضاً فکل بلد یکون عرضه الشمالی اکثر یکون ایامه الصیفیة اطول ولیالیه الصیفیة اقصر ولیالیه الشتویة بالضد من ذلك.

فهذه الاحوال المختلفة فی اللیالی و الایام بحسب اختلاف الاطوال وعروضها التی بها ینتظم احوال الخلائق من وجودها وبقائها، فانه لولم یکن هذا الاختلاف بینهما لفسد النظام، فان اختلاف الفصول تابعة لاختلافهما علی هذا الوجه المشاهد، و هذا الاختلاف تابع لحال الشمس وتقاطع منطقتها التی علیهامدارحرکة الشمس مع منطقة الحرکة السریعة التی للفلك الاقصی، فلو تطابقت المنطقتان و لازمت الشمس دائرة واحدة لاثرت فیما قابلها بافراط فی التسخین ، فاحترق النبات والحیوان و فیما بعد عنها بالتفریط فهلك بالبرد والجمود کل ذی نفس هناك، وکذلك فیمابین الموضعین وفی کل موضع بالدوام علی حالة واحدة من الترطیب والامساك و غیر ذلك مما ینافی نشو النبات و اثمارها، فاختلاف اللیل والنهار الذی به یکون اختلاف الفصول الاربعة اية عظیمة من ایات الله.

و من اياته ایضاً ان تقدر اللیل والنهار بهذا المقدار المعتدل الموافق للمصالح من الحکم البالغة التی لایقدر الانسان وصفها و شکرها، فقد بین ان فی بعض مواضع الارض الذی یکون القطب علی سمت الرأس یکون طول السنة فیه یوماً و لیلة ستة اشهر فیه نهار وستة اشهر فیه لیل، وهناك وکذا مایقرب منه الی اواخر الاقالیم المسکونة لایتم النضج ولایصلح المسکن للحیوان ولا یتهیأ فیها شیء من اسباب المعیشة، ومن ایات اختلافهما کذلك ایضاً انتظام احوال العباد بسبب طلب المکاسب والمعائش فی الیوم وطلب النوم والراحة فی اللیل.

و منها کونهما متعاونین علی تحصیل منافع الخلق مع ما بینهما من التضاد و التنافی، و ان مقتضی التضاد بین الشیئین ان یتفاسد الا ان یتعاونا علی سبیل المصالح.

و منها اقبال الخلق فی اول اللیل علی النوم یشبه موت الخلائق عند النفخة الاولی فی الصور و یقظتهم عند طلوع الشمس یشبه عود الحیوة الیهم عند النفخة

الثانية، و هذا ايضاً من الايات العظام الى غير ذلك من الايات الدالة على حكمة الصانع البديع.

ولامر ماكرر الله فى كتابه الكريم ذكر اختلاف الليل والنهار فى مواضع كثيرة و نبه فى كل موضع ذكره على التأمل فيه و التبصر له والشكر عليه للبارى تعالى فقال فى بيان كونه مالك الملك: تولج الليل فى النهار و تولج النهار فى الليل (آل عمران ـ ٢٧) ... الاية، و قال فى القصص: قل أرأيتم ان جعل الله عليكم الليل سرمدا.... الاية الى قوله افلا تبصرون (القصص ـ ٧١ و ٧٢)، و قوله: و من رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه و لتبتغوا من فضله و لعلكم تشكرون (القصص ـ ٧٣)، وفى الروم: ومن اياته منامكم بالليل والنهار (الروم ـ ٢٣)، و فى لقمان: الم تر ان الله يولج الليل فى النهار و يولج النهار فى الليل (لقمان ـ ٢٩)، و فى يس: و اية لهم الليل نسلخ منه النهار فاذاهم مظلمون (يس ـ ٣٧)، و فى الزمر: يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل (الزمر ـ ٥) و فى المؤمن: الله الذى جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا (المؤمن ـ ٦١)، و فى عم: و جعلنا الليل لباساً و جعلنا النهار معاشاً (النبأ ـ ١٠ و ١١).

و من لطائف صنع الله فى الليل و النهار ان انشقاق ظلمة الليل بظهور الصبح المستطيل وهو اثر ضوء الشمس، كأنه جدول ماء صاف يسيل فى ماء بحر كدر بحيث لايتكدر الصافى بالكدر ولا الكدر بالصافى، و اليه الاشارة بقوله: فالق الاصباح (الانعام ـ ٩٦)، و هذا مثال انفلاق ظلمة العدم الامكانى بظهور نور الوجود المنبسط على هياكل الماهيات و يقال له النفس الرحمانى من شمس عالم الوجود الذى هذه الشمس مثال من مثل كبريائه و انموذج من انموذجات عظمته ونوره و بهائه.

الفصل الرابع

فى دلائل الفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس و فيه مباحث:

الاول فى اللغة الفلك اصله من الدوران وكل مستدير فلك، و فلك السماء اسم

لطبقات سبعة تجرى فيها النجـوم، و فلكت الجارية اذا استدار ثديها، و فلكة المغزل من هذا، والسفينة سميت فلكاً لانها بالماء اسهل دوراً، قالوا : الفلك واحـد و جمـع، فاذا اريد به الواحـد ذكر و اذا اريد به الجمـع انث مثله قولهم : ناقة هجان و نـوق هجان، و قال سيبويه: الفلك اذا اريد به الواحد فضمة الفاء فيه بمنزلة باء بـرد و حاء حرج، واذا اريد به الجمـع فضمة الفاء فيه بمنزلة الحاء مـن حرد والصاد مـن صفر، فالضمتان مختلفتان فى‌المعنى وان اتفقتا فى‌اللفظ.

البحث الثانى: فى‌الفقه: قوله تعالى فـى صفة الفلك بما ينفع‌الناس دليل على جواز ركوب البحر وعلى اباحة الاكتساب والتجارة والانتفاع بها.

البحث الثالث: فى‌كيفية الاستدلال بها على وجـود الصانـع و قدرته: و ذلك من وجوه:

احدها: من‌جهة مادة خلقتها وهى‌الخشب والحديد والطناب وغيرها، فان‌السفن و ان‌كان من تركيب الناس الا ان الالات والمواد مما خلقهاالله تعالى، وقـد علمت ان موجد الجسم لايمكن ان يكون جسماً او جسمانياً.

و ثانيها: من‌جهة الرياح التى يحركها الى جهات مختلفة حسب اغراض‌الناس و مراداتهم، و عند عصفها الشديد هلكت و عند عدم عصفها ما جرت.

و ثالثها: لولا تقوية القلوب من ركوب هذه السفن وتـرغيبها و تحريصها اليه لماتم الغرض من مصالح‌العباد و منافعهم و تجاراتهم، وقد بين ان القلوب بيده تعالى وان الارادات لاتنبعث الا مـن عالـم القضاء دفعاً للتسلسل، و ما تشاؤن الا ان يشاءالله (الدهر ـ ۳۰).

و رابعهـا : انه خص كل طرف مـن اطـراف العالم بشىء معين محتاج اليه فاحوج الكل الى الكل ، فصار ذلك داعياً يدعوهم الى اقتحام هذه الاخطار فى هذه الاسفار.

و خامسها: كون ما يجرى فيه الفلك اعنى البحر متوسطاً فى اللطافة والخفة، لا الطف و اخف مماكان فلايحمل السفينة عليه ولا اكثف فلاتجرى فيه.

فان قلت: كثير من خشب السفينة اثقل من الماء فكيف لايغوص فى الماء سيما اذا شحن بالاثقال؟

قلنا: ههنا دقيقة وهو: ان الاجسام المتداخلة بعضها فى بعض بمنزلة جسم واحد، فلوفرض جسم السفينة من حديد ولا شك انه عند انفراده و اجتماع اجزائه يقع تحت الماء اذا وقع فيه، ولكن اذا صار ذاجوف كالحقة بل كالقصعة يدخله الهواء وكان مع الهواء بمنزلة جسم واحد، فالمعتبر فى الرسوب الى الماء وعدمه ثقل المجموع بالقياس اليه، والقاعدة الكلية ههنا هى انه:

اذا فرض مع الماء جسم اخر فان كان بحيث نسبة حجمه الى حجم الماء كنسبة ثقله الى ثقل الماء فلا يرسب فيه ابداً، بل يكون سطحه العالى مساوياً لسطح الماء فى العلو والسفل، و ان كانت نسبة حجمه الى حجم الماء اقل منها فيرسب فيه البتة، و بقدر تفاوت ثقله يكون سرعة حركته و بطوءها فى النزول الى القعر، و ان كانت اكثر فلايرسب على الطريق الاولى لكن يخرج منه شىء من الماء، ثم بقدر اكثرية هذه النسبة يكون خروج ابعاضه حتى يستوفى جميع النسب التى يتصور بينهما، فلم يبق نسبة بينهما لاعددية ولاصمية، و ذلك بان لايكون لذلك الشىء ثقل وميل الى المركز اصلا، و عند ذلك يكون مماساً له بنقطة ان كان كرة او بخط او سطح ان كان غيرها من الاشكال، كل ذلك اذا كان غير طالب للعلو والا فيرتفع منفصلا عن الماء.

الفصل الخامس

فى شواهد الربوبية فى قوله تعالى: وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها (البقرة ــ ١٦٤)

اعلم ان دلائل الالهية و شواهد الربوبية فى خلق الماء و انزاله من عالم السماء كثيرة والنظر ههنا اما فى خلقه و اما فى انزاله من السماء و اما فى حيوة الارض به، فههنا مشاهد:

الاول فى النظر فى خلقه و ذلك من وجوه: احدها: بالنظر فى نحو وجوده و هو جسم رقيق متصل الاجزاء كأنه شىء واحد غير قابل للكثرة والتقطيع، وانه سريع

القبول للتقطيع كأنه منفصل مسخر للتصريف قابل للانفصال بعد الاتصال وللاتصال بعد الانفصال، منقاد مطيع للاجزاء والنقل الى مواضع مختلفة بادنى سبب كما فى قوله تعالى: فسقناه الى بلدميت (الفاطر ـ ۹).

و ثانيها: فى ان به حيوة ما فى الارض من حيوان و نبات كما قال: و جعلنا من الماء كل شىء حى افلا يؤمنون (الانبياء ـ ۳۰)، فلو احتاج العبد الى شربة ماء ومنع منها لبذل جميع خزائن الدنيا لوملكها فى تحصيله، واذا شربه فمنع من اخراجه فيبذل جميع خزائن الارض فى اخراجه.

فالعجب من الادمى يستعظم الدينار والدرهم و نفائس الجواهر و يغفل عن الله فى شربة ماء اذا احتاج الى شربها او الاستفراغ منها بذل جميع الدنيا فيها.

و ثالثها: فى انه كما جعله الله سببا لحيوة الانسان جعله سبباً لرزقه و مادة لما يغتذى به واليه اشير بقوله: وفى السماء رزقكم (الذاريات ـ ۲۲).

و رابعها: فى نزوله من فوق وصعوده الى اعالى النبات والاشجار، فيقول القاصر النظر؛ انه انما ينزل الماءِ لانه ثقيل بطبعه وانما هذا سبب نزوله، ويظن المغرور انهذا معرفة لامزيد عليها فيفرح به.

و اذا قيل له ما معنى الطبع وما سببه و ما الذى خص جسمية الماء بهذا الطبع الذى يقتضى الثقل دون سائر الاجسام مع اشتراكها فى الجسمية، وما الذى رقا المصبوب فى اسفل الاشجار مع هذا الطبع والثقل الى اعالى اغصانها ، فكيف هوى الى اسفل ثم ارتفع الى فوق فى داخل تجاويف الاشجار شيئاً فشيئاً بحيث ينتشر فى جميع الاوراق، فغذاء كل جزء من كل ورقة يجرى اليه فى تجاويف عروق شعرية صغار يرى منه العرق الذى هو اصل الورق ثم ينتشر من ذلك العرق الكبير الممدود فى طول الورق الى عروق صغار كثيرة عرضية و طولية، فكأن الكبير نهر و ما انشعب عنها جداول ثم ينشعب من الجداول سواقى اصغر منها ثم ينتشر منها خيوط عنكبوتية دقيقة خارجة عن ادراك البصر حتى ينبسط فى جميع عرض الورق فيصل الماء فى اجوافها الى سائر اجزاء الورق ليغذيه و ينميه و يبقى طراوته و نضارته و كذلك الى سائر

اجزاء الفواكه، فان الماء يتحرك بطبعه الى سفل[1] فكيف يتحرك الى فوق من غير حامل او قاسر؟

فعلم ان الماء محركا اخر خارجا عن الحس يسخره ويجذبه الى غاية اخرى اشرف من الماء، وكذا ينقل الكلام الى ذلك الجاذب ويسأل عن سببه وغاية فعله، فينتهى بالاخرة الى خالق السموات و الارض وجبار الملك والملكوت. فكل ذلك شواهد متظاهرة و ايات متناصرة ناطقة بلسان حالها مفصحة عن جلالة بارئها معربة عن كمال حكمته فيها منادية لارباب القلوب بنغماتها قائلة: اما ترانى وماترى صورتى و تركيبى وصفاتى ومنافعى واختلاف احوالى وكثرة فوائدى، اتظن انى خلقت بنفسى اوخلقنى احد من جنسى اوفعلت هذه الافاعيل ومايترتب عليها من المنافع بطبعى و ذاتى، وما تستحيى تنظر الى كلمة مرقومة فى ثلاثة احرف فتقطع انه صنعة ادمى عالم قادر مريد متكلم؟

ثم تنظر الى عجائب هذه الخطوط المرقومة على وجهى بالقلم الالهى الذى لايدركه الابصار ذاته و لاحركته ولا اتصاله بمحل الخط ثم ينفك قلبك عن جلالة صانعه، وكذلك النطفة التى كأنها قطرة من الماء المتشابه الاجزاء يقول لمن له قلب او القى السمع وهوشهيد لا الذين هم عن السمع لمعزولون: توهمنى فى ظلمة الاحشاء مغموساً فى دم الحيض فى الوقت الذى يظهر التخطيط و التصوير على وجهى، فنقش النقاش حدقتى و اجفانى وجبهتى وخدى وشفتى، فترى النقوش تظهر شيئاً فشيئاً على التدريج ولاترى داخل الرحم ولاخارجه احداً ولاخبر منها للام ولا للاب ولاللنطفة ولاللرحم، فما هذا النقاش؟ أفلم يكن باعجب ممن يشاهده ينقش بقلمه صورة عجيبة لونظرت اليها مرتين او اكثر لتعلمه فهل تقدر على ان تتعلم هذا الجنس من النقش الذى يعم ظاهر النطفة وباطنها وجميع اجزائها من غير ملامسة النطفة و من غير اتصال بها لامن داخل و لامن خارج؟

فان كنت لاتتعجب من هذه العجائب ولاتعلم ان الذى صور ونقش هذه النقوش

١ـ وفى المخطوطة والمطبوعة: اسفل.

و الاشکال والصور و الامثال ممالاشبه له ولاند ولاشریك ولاضد کما ان صنعه ونقشه لایساویه نقش وصنع فبین الفاعلین من التباعد والمباینة کمابین الفعلین، فعدم تعجبك و غفلتك عن هذا اعجب من کل عجیب، فان الذی اعمی بصیرتك مع هذا الوضوح و منعك الیقین مع هذا البیان جدیر بان یتعجب منه. فسبحان من هدی واضل و اغوی و ارشد وفتح بصائر احبائه فشاهدوه فی جمیع ذرات العالم و اجزائه، و اعمی قلوب أعدائه و اصمهم فقال فیهم: صم بکم عمی فهم لایعقلون (البقرة ـ ۱۷۱)، فله الخلق و الامر لامعقب لحکمه ولاراد لقضائه.

المشهد الثانی
فی سبب انزاله من السماء

قال بعض الطبیعیین و من یجری مجراهم ممن قصر نظره فی الامور علی الطبیعة الجرمیة ولم یرتفع الی ملکوت السماء فکیف الی من سخر الشمس و القمر والنجوم: لماشاء وارادان الشمس تؤثر فی الارض فیخرج منها ابخرة متصاعدة، فاذا وصلت الی الجو بردت وتکاثفت اجزاؤها فثقلت فرجعت من فضاء المحیط الی ضیق المرکز ثم تواصلت الاجزاء الرشیة فتقاطرت نازلة الی الارض.

فهذا غایة مبلغهم من العلم والذی ذکروه وان کان له وجه الاانه لامانع عند العارف البصیر من ان یکون ابتداءِ نزول الماءِ من جوهر السماء، فقد یکون للشیء الواحد اکوان مختلفة ونشآت متعددة بعضها اعلی و ارفع من بعض.

فمبدأ انشاء السحاب وتکوین الامطار انما هومن عالم السماء وبامر الله وحکمته بواسطة الملائکة العلویة السماویة والسفلیة الارضیة من المدبرات والسابقات والزاجرات التی لایعلم تفاصیلها الا الله، لکن الراسخون فی العلم یؤمنون بها و یعرفون مجملاتها و مقاماتها فی الوجود و تفاضلها فی الشرف والعلو، و لیس حال من قصر نظره فی الماءِ علی هذه الطبیعة الدنیة و عمی قلبه عن ملاحظة ما فوقها بادون و اخس و فی مهوی الجهالة اهبط من حال من زعم ان الماء بهذه الطبیعة والصفة کان موجوداً قبل

نزوله فى السماء ، و ان الايمان بالفاعل المختار لايتم الا بهـذه الاعتقادات السخيفة والاراء العامية، لرفضهم طريق الحكمة و خمود ذهنهم و جمـوده على المحسوس و كسالتهم عن الرياضة والفكر والطلب لانغمارهم فى اغراض البدن و سعاداته.

بل عند الانصاف من نظر الى سمت المطلوب و وضع خطوة او قدماً من عتبة بيته الى الطريق المستوى فهو احسن حالاً من الذى انجمد فى مقامه الاول ابداً و لم يخرج من بيته مهاجراً او خرج وضل و انحرف يميناً و شمالاً بل خلفاً، وان لكل علم ومعرفة باباً مخصوصاً وقد قال تعالى: واتوا البيوت من ابوابها (البقرة ـ ١٨٩).

المشهد الثالث

فى كيفية حيوة الارض بالماءِ و هى من وجوه:

الاول: ان الارض فيها قـوة الحيوة الحيوانية والنباتية و ان كانت القوة بعيدة بالقياس الـى الحيوانية ، فاذا انزل‌الله عليها الماء ظهرت عنها العشب والكلاء و مـا شاكلها التى بها تعيش و تحيى دواب الارض.

وثانيها: انالارض بما فيها منالحيوان والنبات بمنزلة حيوان واحد يموت عند الجدب او الشتاء، ويحيى هو او مثله عندالخصب والربيع.

و ثالثها : انـه يحصل للارض بسبب النباتات و اوراق الاشجار و ازهارها و انواع الرياحين و الوانها حسن ونضرة تبهج[1] الناظرين، فهذه حيوتها بعد مـوتها و على اى هذه الوجوه ففيها ايات و شواهد على وجود الصانع وحكمته ولطفه وجوده وكرمه.

منها نفس الزرع و الانبات على الحد الـذى تحتاج اليه الخلائق فى اوقات معلومة.

ومنها اخراج انواع مختلفة من النبات و فنون متغايرة منالاشجار والاثمار من حب و عنب و قضب و زيتون و نخل و رمان و فواكه كثيرة مختلفة الاشكال والالوان

١ـ المطبوعة: تبهج ـ المخطوطة: تبتهج.

والطعوم والروائح يفضل بعضها على بعض فی الاكل، مع انها تسقى جميعا بماءٍ واحد و تخرج من ارض واحدة.

فان قلت: سبب اختلافها اختلاف حبوبها و بذورها.

قلنا: هل ذلك يكفی فی ترتب هذه الاثار؟ بل اختلاف الحبوب قريب من التشابه فی الجوهر والصورة، فكيف يصير بهذا الاختلاف موجبة لهذه الانواع المتباعدة فی الصور الجوهرية والكيفيات؟ فهل كان فی النواة نخلة مطوقة بعناقيد الرطب؟

وهب ان اختلافها من المرجحات و الكلام فی فاعل وجود هذه الانواع المختلفة و كيفياتها و منافعها و غاياتها، فانظر الى اختلاف طبائع النبات و اصنافها و كثرة منافعها و كيف اودع فی العقاقير المنافع الغريبة؟ فهذا يغذی و هذا يقوی و هذا يحيی وهذا يقتل و هذا يبرد و هذا يسخن وهذا يسهل الصفراء وهذا يقمع البلغم وهذا يولده وهذا يدفع السوداء وهذا يزيدها وهذا يستحيل دماً وهذا يطفيه و هذا يسكر و هذا ينوم وهذا يفرح و هذا يقوی وهذا يضعف.

ولو اردنا ان نبين اختلاف النباتات و منافعها و احوالها و عجائبها انقضت الايام فی وصفها، و يكفيك من كل جنس نبذة يسيرة يدلك على دقائق صنع‌الله و لطائف رحمته.

الفصل السادس

فی قوله تعالی: و بث فيها من كل دابة (البقرة ـ ۱۶۴)

ان من ايات‌الله العظيمة وجود الحيوانات المختلفة المتفرقة على وجه‌الارض و انقسامها الى ما يطيرو الى ما يمشی، و انقسام ما يمشی الى ما يمشی على رجل والى ما يمشی على رجلين و الى ما يمشی على اربع و على عشرة و على مائة، ثم انقسامها فی المنافع و الاشكال والاخلاق والطباع، وكذا انقسامها فی درجات الوجود شرفاً و خسة، فبعضها مما يقرب درجته درجة النبات فليس فيه مبدأ حركة و حس الا حركة

ضعيفة على وجه الانقباض والانبساط و حساً لمسياً ضعيفاً، و اللمس ادون الحواس اذ لايدرك الا بالمباشرة.

و بعضها درجته ارفع قليلا فله حاستان او ثلاث كاللمس والذوق والشم ولا سمع له ولا بصر كالعقرب[1] و لبعضها الحواس الخمس الظاهرة و ليس له حس باطن فليس له ذكر ولاوهم، وهكذا هي متدرجة في الوجود الى اخر طبقة يقرب ادنى طبقات الانسان كالقردة و نحوها.

و هكذا يتفاوت افراد الانسان في الشرف والكمال الى ان يبلغ رتبة الملائكة المقربين، وهذا التفاوت في الخلق والتدرج في القرب اليه تعالى من اعظم الدلائل والبراهين على ان في الوجود موجوداً كاملا غاية الشرف والنور والبهاء يتوجه اليه الاشياء و يتقرب اليه طبعا و ارادة على مراحل و منازل متفاضلة متوسطة بين ادنى الموجودات و اعلاها.

ثم انظر الى عجائب صنعها وخلقها لترى فيها من العجائب. ما لايشك معها في عظمة بارئها و حكمة صانعها و منشئها و كيف يمكن ان يستقصى ذلك، بل لو اردنا ان نذكر عجائب البقة او النملة او النحل او العنكبوت وهي من صغار الحيوانات في بناء بيتها وفي جمعها غذائها و ادخارها له وفي الفها لزوجها و في حذقها في هندسة بيتها وفي هدايتها الى حاجتها لم نقدر عليه.

أفترى ان العنكبوت يعلم هذه الامور و يهتدى بهذه الصفة التي تراه في بناء بيته على هذا الوجه من نفسه؟ او هو الذي كون نفسه او كونه ادمي و علمه اولا هادى ولامعلم؟ أفيشك ذوبصيرة في انها مسكينة عاجزة ضعيفة؟ بل الفيل العظيم شخصه الظاهر قوته عاجز عن امر نفسه فكيف هذا الحيوان الضعيف؟ أفلا يشهد هو وصورته وهدايته وعجائب صنعه لفاطره الحكيم؟

و هذا الباب لا حصر له فان الحيوانات و اشكالها و اختلافها و طبائعها غير محصورة، و انما سقط التعجب منا لكثرة المشاهدة، و لولم يكن فيها من عجائب

۱ـ نوع من العقرب لعل يكون كذلك.

الخلقة و غرائب الصنعة الا حركتها الى الجهات سيما الفوق مع كمال ثقلها كالفيل يمشى الى فوق من غير تعلق بجسم آخر يحركه اليه ولا دعامة من تحت ولا حبل من فوق لكانت اعجب من كل عجيب، حيث ان الهمة والارادة وهى امر روحانى يحرك جسما ثقيلا الى فوق او يمسكه فى الجو كما فى الطير، فما ذلك الا بامر الله وحكمته و جعله الروحانيات واسطة فى ايجاد الجسمانيات و تحريكها و تدبيرها، قال: او لم يروا الى الطير فوقهم صافات ويقبضن ما يمسكهن الا الرحمن (الملك ـ ۱۹).

و الانسان من جملة الحيوانات اعجب حكمة منها و اكثر دلالة على وجود خالقه وصانعه، لان فيه انموذج جميع ما فى العالمين الملك و الملكوت فكأنه نسخة مختصرة من كتاب الله الكبير، فان العالم كله كتاب كبير جامع لجميع المعلومات، والله منشئه ومصنفة ومبدعه، و الانسان من حيث نشأته الظاهرة كتاب صغير منتخب من ذلك الكتاب؛ و اما بحسب نشأته الباطنة ومن حيث كماله و احاطته بالمعلومات الكلية و الجزئية و ادراكه المدركات العقلية والحسية فهو كتاب كبير كالعالم بل اكبر منه.

وقد نقل عن اميرالمؤمنين عليه السلام انه قال:

وانت الكتاب المبين الذى ... بآياته يظهر المضمر
وتزعم انك جرم صغير ... وفيك انطوى العالم الاكبر

فالصورة الانسانية هى اعظم ايات الله و هى اكبر حجته على خلقه، لانه الكتاب الذى كتبه بيده وهى المسجد الجامع الذى بناه بحكمته وهى المختصرة من اللوح المحفوظ وهى الشاهدة على كل غائب والحجة على كل جاحد وهى صراط الله المستقيم الممدود بين الجنة والجحيم؛ فاقرب شيء اليك نفسك و فيك من العجائب الدالة على عظمة الله ما تنقضى الاعمار فى الوقوف على عشر عشيرها و انت غافل عنه طول عمرك.

فيا من هو غافل عن نفسه و جاهل به كيف يطمع فى معرفة ربه؟ وقد امرك الله بالتدبر والتأمل فى نفسك فى كتابه العزيز فقال: و فى انفسكم افلا تبصرون (الذاريات ـ ۲۱)، وقال نبيك صلى الله عليه و اله: من عرف نفسه فقد عرف ربه.

و قد نبهك‌الله فی مواضع من القران علی کیفیة خلقك و اطوار وجودك و نشآت نفسك لتتدبر و تتأمل فی نفسك و فی اطوارك و نشأتك لتعلم انك ستحشر و تبعث فی نشأة اخری و تعود الیه تعالی، کما انك منه مبدأ وجودك و حدوثك علی التدریج.

و ذکر انك مخلوق من نطفة قذرة فقال: ألم یك نطفة من منی یمنی؟ و قال: قتل الانسان ما اکفره، من ای شیء خلقه من نطفة خلقه فقدره ثم السبیل یسره ثم اماته فاقبره ثم اذا شاء انشره (عبس ـ ۱۷ـ۲۲).

و قال فی موضع اخر: ومن ایاته ان خلقکم من تراب ثم اذا انتم بشر تنتشرون، (الروم ـ ۲۰) تنبیهاً علی ان حال اول نشأته اخس من النطفة وهو التراب، ثم قال تنبیهاً علی انه فی بدایة امره کان ادنی من کل شیء حیث کان معدوماً منسیا: هل أتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئا مذکورا، (الدهر ـ ۱) فکان اولا ممکناً محضا اوقوة استعدادیة صرفة غیرموجودة بالفعل کالهیولی ونحوها، و اول صورة کساها الله له ونشأة افادها ایاه بعد صورة العنصریة هی صورة النطفة فقال: انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج (الدهر ـ ۲)، ثم جعل النطفة علقة والعلقة مضغة والمضغة لحماً واللحم ذاعظام وهکذا انشاه نشأة بعد نشأة ونقله فی اطوار الخلقة طوراً فوق طور الی ان جعله خلقاً اخر خارجا عن هذا العالم الجسمانی المشهود بهذا الحس.

وقد اشار الی هذا التدرج فی الوجود والتعرج من هذه الدار الی دار الشهود و المقام الموعود فی مواضع متعددة من القران مثل قوله: ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طین ثم جعلناه نطفة فی قرار مکین ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فکسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا اخر فتبارك‌الله احسن الخالقین.

ثم قال: ثم انکم بعد ذلك لمیتون ثم انکم یوم القیامة تبعثون (المؤمنون ـ ۱۲ـ ۱۶)، اشارة الی اطوار النشأة الاخری من حین الموت الی حین البعث، فان الموت لیس عبارة عن عدم الانسان بل عن بطلان قالبه، لخروج روحه منه قائمة بذاتها دون افتقارها بهذا البدن، فلها بعد هذه النشأة نشآت کثیرة فی القبر والبرزخ و عندالعرض و

الحساب والمیزان والصراط الی ان یدخل الجنة او النار.

و لاجل وجوب هذا التبدل الوجودی و اشتراط تحققه فی دخول عالم القدس والجنة قال تعالـی: أیطمع کل امرىء منهم ان یـدخل جنة نعیم کلا انا خلقناهم مما یعلمون (المعارج ـ ۳۸ و ۳۹) اشارة الی ان المخلوق مـن هذه الاجسام المحسوسة الکثیفة کالنطف و غیرها لایستحق دخـول الجنة الا ان یتحول و یتبدل و یتوارد علیه الامثال حتی یصیر مستأهلا لدخولها، و لذلك عقب هذا الکلام بقوله: فلا اقسم برب المشارق والمغارب انا لقادرون (المعارج ـ ۴۰). علی ان نبدل امثالکم وننشئکم فیما لاتعلمون (الواقعة ـ ۶۱).

فقوله: ما لاتعلمون، اشارة الی عالم الملکوت المفارق عن ادراك الحـواس، و یقال له عالم الغیب کما یقال لهذا العالم عالم الشهادة و کذا قـوله تعالی: فلا اقسم بما تبصرون وما لاتبصرون (الحاقة ـ ۳۸ و ۳۹)، المراد بهما هذاالعالم وعالم الاخرة.

فهذا باب من ابواب معرفة الانسان الذی معدود من افـراد الحیوان. یثبت من هذا الباب النشأة الاخرة وکون التقرب الیه تعالی غایة نشأته وکمال وجوده وخلقته، بل وجود النفس الانسانیة مفتاح خزائن معرفة الله تعالی و اکثر الخلق غـافلون عنها معرضون عن ایات الله التی فیها کما قال تعالی: وکأین من اية فی السموات و الارض یمرون علیها وهم عنها معرضون (یوسف ـ ۱۰۵).

الفصل السابع
دلائل تصریف الریاح

الریاح جمع الریح اسم علی وزن فعل، و عینه[1] واو قلبت فی الواحد وجمع الکثرة یاء، وجمع القلیل ارواح، اذ لاشیء فیه یـوجب الاعـلال، الاتری ان سکون الواوفی نحوقوم فرعون وقول لایوجب اعلاله وقلبه الفا؟ واما فی جمع الکثیر ریاح، فانقلب یاء لکسرة ما قبلها.

۱ـ یعنی عین الفعل.

قال ابن الانبارى انما سميت ريحاً لان الغالب عليها فى هبوبها المجىء بالروح و الراحة، و انقطاع هبوبها يكسب الغم و الكرب، فهى مأخوذة من الــروح، والدليل على ان اصلها الواو قولهم فى الجمع ارواح.

اما النظر فى ماهية الريح ودلائل الحكمة فيها فاعلم: انها الهواء اللطيف المحبوس بين المعقر الاثير او السماء وبين محدب الارض يدرك بحس اللمس عند هبوب جسمه ولايرى شخصه، وجملته مثل البحر الــواحد، والطيور محلقة فى جو الهواء سباحة فيها باجنحتها كما يسبح حيوانات البحر فى الماء ويضطرب جوانبه و امــواجه عندهبوب الرياح كمايضطرب امواج البحر، فاذا حرك الله الهواء وجعله ريحاً هابة فان شاء جعله بشراً بين يدى رحمته (الاعراف ــ ٥٧) كما قال: وارسلنا الرياح لواقح (الحجر ــ ٢٢) فيصل بحركته روح الهواء الى جسمية الحيوان والنبات فيستعد للحيوة وان شاء جعله عذابا على الكفرة و العصاة كما قال: انا ارسلنا عليهم ريحاً صرصراً فى يوم نحس مستمر تنزع الناس كأنهم اعجاز نخل منقعر (القمر ــ ١٩ و ٢٠) فاذن وجودها اية وتصريفها وحركتها اية ومنافعها اية، كل منها بوجه.

اما الوجود فان الهواء مركب من مادة وصورة لايستغنى كل منهما عن صاحبتها، فهما متلازمتان و التلازم يقتضى اما علية احدهما ومعلولية الاخر.

و اما كــونهما معاً معلولى علة خــارجة عنهما لكن الاول باطل؛ لان تلك العلة لايمكن ان يكون هى المادة لان المادة شأنها القبول و القابل لايكــون علة مقتضية ولا الصورة علة لها لان الصورة لاتفعل الابواسطة المادة لمامر ان الايجاد بعد الــوجود، فالمحتاج الى شىء فى الوجود محتاج اليه فى التأثير و الا لكان مجرداعنه، هذا خلف.

فاذن لاتأثير للصورة فى وجــودمايفتقر اليه فــى التأثير اعنى المادة، فهما جميعا مفتقرتان الى خارج لايكون جسماً والالعاد الكلام اليه لتركبه ايضاً منهما، ولاجسمانياً كالصور والنفوس كما علمت اوالاعراض وهوظاهر، فاذن علته مبدأ قديم حكيم مقدس عن الكون فى العالم او التعلق بما فيه، و اما حركتها وانصرافها فلان هذه الحركة الى الجوانب ليست طبيعية، لانها اما الى المركز اومن المركزوهذه قديكون على المركز،

ولیست قسریة اذینقل الکلام الی حرکة القاسر حرکة علی الوجه الذی یؤدی الی هذه الحرکة فیکون لامحالةجسماً لطیفا متحرکا کالهواء، ولیست ایضاً ارادیة اذلیست للهواء ارادة حتی یکون حرکتها ارادیة، فبقی ان یکون سبب حرکتها امر نازل من جانب السماءِ المسخرة فی حرکاتها لعالم القضاء کما قد علمت فیمامر، فالله سبحانه یهیج الریاح کیف یشاءِ بامره لملائکة الهواء بتوسط امره لملائکةالسموات.

و اما منافعها فمنها: ان الهواء مادة للنفس الضروری الذی لوانقطع لحظةعن الحیوان لمات، وقدقیل انکلما کانت الحاجة الیه اشد کان وجدانه اسهل و احتیاج الناس الی الهواء اشد الحاجات و اعظمها بحیث لو انقطع عنه لحظة لمات، لاجرم کان وجدانه اسهل من وجدان کل شیء. وبعدالهواءِ الماء لان الحاجة الیه و انکانت شدیدة اذبه حیوة کل شیءِ الاانها لیست کالحاجة الی الهواء، فلاجرم وجود الهواءِ اسهل من وجودالماء، لان الماء لابد فی جذبه اواخذه من تکلف الاقتراف بخلاف الهواءِ، فان الالات المهیئة لجذبه حاضرة ابداً.

ومنها: ان الهواءِ مادة لخلقة النبات وغیره التی یحتاج الیهاالانسان فی الاغتذاء والدواءِ؛ ومنها: ان الهواءِ لولم یکن فی فرج الاجسام الغذائیة وغیرها لتعفن و فسد سریعاً کما یدل علیهالتجربة وکان فسادها یؤدی الی فساد الانسان والحیوان، و منها: غیر ذلك من المنافع التی بعضها ظاهرة و بعضها یظهر بالتأمل.

فانظر ایها العاقل الی عجائب الجو فیما یظهر فیها من الغیوم والرعود والبروق والامطار والثلوج والشهب والصواعق و فی اسباب تکونها المنبعثة من انوارالسماء و اوضاعها وحرکاتها، وقد اشار القران الی جملته بقوله: وما خلقنا السموات والارض وما بینهما لاعبین (الدخان ـ ۳۸).

و اشار الی تفاصیله فی مواضع شتی حیث تعرض للرعد والبرق والشهاب و المطر و غیرها، فیا ایها الرجل المدعی للانسانیة: ان لم یکن لك حظ من هذه الجملة الا ان تری المطر بعینك و تسمع الرعد باذنك فالبهیمة تساویك فی هذه المرتبة، فارتفع من حضیض عالم البهائم الی عالم العقل والملاء الاعلی، فکما فتحت عینك

فادرکت ظاهر هـذه الصـور فغمض عینك الظاهـرة و انظر ببصیرتك الباطنة لتری عجائب باطنها و غرائب اسرارها ، فهذا ایضاً باب یطول الفکـر فیه و یؤل منه الـی الملکوت و عجائبه.

الفصل الثامن

فی حکمة قوله: والسحاب المسخر بین السماء والارض (البقرة ـ ۱۶۴)

سمی السحاب سحاباً لانسحابه فی الهواء، و معنی التسخیر فی اللغة التذلیل و انما سماه مسخراً لوجوه:

احدها: ان طبع الماء ثقیل لبرده یقتضی النزول، فکان بقاؤه فی الجـو خلاف الطبع فلابد من قاهر فـوقه، و هو اما قاسر او مسخر، والفرق بینهما عند الحکمة ان المؤثر فی شیء خلاف مقتضاه ان کان امراً خارجا عن ذاته مباینا له فی الوضع فهـو قاسر، و ان کان امراً مقوماً له فهو مسخر؛ وقد مر ان حرکة مثل هذه الاجسام علی هذا الوجه لیست بالقسر فیکون بالتسخیر، فیدل علی وجود فاعل علوی لاغراض کلیة.

و ثانیها: انه لـو دام السحاب لعظم ضرره حیث یستر ضـوء الشمس و یکثر الامطار و تبتل المـرکبات فتفسد، و لـو انقطع لعظم ضرره لانه یفضی الـی القحط فیهلك المواشی والانسان، فکان تقدیره بالمقدار المعلوم للمصلحة فهومسخر، والمسخر هوالله سبحانه بتوسیط محرك باطن غیر محسوس یأتی به فـی وقت الحاجة و یـرده عند زوالها.

و ثالثها: ان السحاب لایقف فی موضع معین بل یسوقه بواسطة تحریك الریاح الی حیث ارادوشاء فذاك معنی التسخیر، فهذه الوجوه دل علی کـونه مسخراً و علی وجود ما تسخره لهذه المصالح التی بعضها ظاهر وبعضها خفی یعرفه العارفون. فتأمل ایها العاقل المتفکر فی السحاب الکثیف المظلم کیف تراه یجتمع فـی جو صاف لا کدورة له، و کیف یخلقه‌الله اذا شاء و متی شاء، و هو مع رخاوته حامل للماء الثقیل و ممسك فی جو السماء الی ان یأذن‌الله فی ارسال الماء و تقطیع القطرات کل قطرة

بالقدر الذی اراد الله تعالی و علی الشکل الذی شاء، فتری السحاب یرش الماء علی الارض و یرسله قطرات متفاصلة لا یدرك قطرة منها قطرة ولا یعلم عددها الا الذی اوجدها.

ثم کل قطرة منها عینت لجزء من الارض و لحیوان معین فیها من طیر و وحش و دود مکتوب علیها بخط الهی لایدرك بالحس: انه رزق الدود الفلانی فی الموضع الفلانی فی الوقت الفلانی؛ هذا مع انعقاد البرد الصلب من الماء اللطیف وفی تناثر الثلوج کالقطن المندوف من العجائب التی لاتحصی کل ذلك عنایة من الله و رحمة منه. فهذه هی وجوه الدلائل والایات المتعلقة بهذه المخلوقات الثمانیة علی وجه الاختصار، لان فی کل ماذکر وجوه اخری من المعارف والعلوم، فی کل منها ابحاث کثیرة حکمیة یستمد من بحار الحکمة الالهیة.

واما قوله: لایات لقوم یعقلون (البقرة-۱۶۴)، فالمراد ان فی کل من المذکورات ایات کثیرة، والدلیل علی هذا من وجوه:

احدها: ان کل واحد من هذه الامور الثمانیة تدل علی وجود الصانع من وجوه کثیرة.

و ثانیها: ان کل واحدة من هذه الایات تدل علی معان کثیرة، فهی من حیث وجودها تدل علی وجود الصانع، و من حیث حدوثها فی وقت معین تدل علی ارادته وعلمه بالجزئیات، ومن حیث منافعها تدل علی حکمته و اتقان صنعه، ومن حیث ارتباط بعضها ببعض علی وجه الانتظام والتعاون تدل علی وحدانیته.

و ثالثها: ان کل واحد من الامور الثمانیة اجسام عظیمة بعضها مرکبة من اجسام کثیرة وبعضها کالفلك مرکب من مادة و صورة ونفس وعقل، فکل واحد من اجزائها و ترکیبها وصفاتها له دلالة اخری غیر دلالة ما عداه.

و رابعها: ان الباری جل اسمه ذکر کلا من هذه الامور فی مواضع کثیرة من القران تفخیماً لشأنها سیما الافلاك وعجائبها، فدل علی ان فی کل منها ایات کثیرة لاولی الالباب والله اعلم بالصواب.

المشهد الثالث

في التنبيه على ان المذكور فى الاية المنقولة مما جعله‌الله دليلا على معرفته، و لذلك ذكره في مواضع اخرى من كتابه العزيز قوله عليه‌السلام «يا هشام قد جعل‌الله ذلك» اى قوله تعالى في‌الاية المذكورة او ذلك المذكور او ذلك الكلام، «دليلاعلى معرفته بان لهم مدبراً» وقد علمت انكلا من الموجـودات الثمانية مشتمل برأسه على الدلائل كما بيناه فلاجل ذلك اورد عليه‌السلام ايات اخـرى ذكرت هذه الامـور فيها على وجه التفصيل بان ذكرالله تعالى بعضا فى اية و بعضا في اخـرى ثم نص على كل بعض مذكور في اية على الانفراد والاستقلال بان فيه ايات لاهل العقل و الفكر قـوله عليه‌السلام «فقال و سخر لكـم الليل والنهـار و الشمس والقمر و النجوم مسخرات بامره ان في ذلك لايات لقوم يعقلون» (النحل ــ ١٢). فنقول: المذكور في هذه الاية بعض من المذكورات الثمانية في‌الاية السابقة على وجه فيه تفصيل او اعتبار جهة اخرى وهو امران:

احدهما: تسخير الليل والنهار فذكرهما هناك مـن جهة الاختلاف و قد علمت وجه دلالتها مـن تلك الجهة واما ههنا فباعتبار التسخير و ذلك لانهما اجـزاء الزمان الـواحد المتصل والـزمان مقدار حركة دورية غير مستقيمة فالحافظ للزمـان لابد ان يكون جسماً كرياً ابداعياً و هو السماء فدل وجـودهما على السماء و دلالة السماءِ على خالق الاشياءِ مما قدعلمت و في دلالتهما على هذاالمطلب وجوه اخرى لانطول‌الكلام بذكرها روماً للاختصار.

و ثانيهماكون الشمس والقمر والنجوم مسخرات و هذا تفصيل قـوله هناك ان في خلق السموات فان الكواكب من جملة السموات لانها مركوزة فيهاكاجزاء لها.

و اعلم ان من‌الايات العظيمة ملكوت السموات و ما فيها من الكواكب و هـو الامـر كله و من ادرك الكل وفاته عجائب السموات و ملكـوته فقد فاته الكل تحقيقاً فالارض والبحار والهواء وكل جسم سوى السموات بالاضافة الـى السموات كقطرة في‌بحر و اصغر منها، لست اقـول بحسب الكمية و المساحة فقط بـل بحسب الكيفية

ايضاً اعنى شرافة الوجود وقوة الفعلية كما بحسب الكمية على النسبة المذكورة.

فانظر كيف عظم الله امر السماء والنجوم فكم من اية ذكرها الله فيها بل ما مـن سورة من الطوال و اكثر القصار الا و يشتمل على تفخيمها فى مواضع وكم من قسم اقسم الله بها فى القران كقوله: والسماء والطارق و مـا ادريك ما الطارق النجم الثاقب (الطارق ـ ١ و٣)، و قوله : والشمس و ضحيها والقمر اذا تليها (الشمس ـ ١ و ٢)، و قوله: فلااقسم بالخنس الجوار الكنس (التكوير ـ ١٥)، والنجم اذا هوى (النجم ـ ١)، فلااقسم بمواقع النجوم وانه لقسم لو تعلمون عظيم (الواقعة ـ ٧٥ و ٧٦)، فكيف ظنك بما اقسم الله به واحال الارزاق اليها فقال: وفى السماء رزقكم (الذاريات ـ ٢٢)، و اثنى على المتفكرين فيه فقال: و يتفكرون فى خلق السموات والارض (آل عمران ـ ١٩١)، و امر بالنظر اليه والتفكر فيه فى كثير مـن الايات و ذم المعرضين عنه فقال: و جعلنا السماء سقفاً محفوظا وهم عن اياتها معرضون (الانبياء ـ ٣٢)، فاى نسبة لجميع البحار والارض والهواء الى السماء؟ و هذه متغيرات على القرب وهى صلاب شداد و محفوظات الى ان يبلغ الكتاب اجلـه و لذلك سماهـا الله تعالى محفوظاً و قـال: و جعلنا السماء سقفاً محفوظاً (الانبياء ـ ٣٢)، و قـال: حفظناها مـن كل شيطـان رجيم (الحجر ـ ١٧).

و قال ايضاً: و بنينا فـوقكم سبعاً شداداً (النبأ ـ ١٢) و قـال: أأنتم اشد خلقاً ام السماء (النازعات ـ ٢٧).

ثم ان الله زينها بالمصابيح: و لقد زينا السماء الدنيا بمصابيح (الملك ـ ٥)، و بـالقمر، وجعل القمر فيهن نوراً (نوح ـ ١٦)، و بـالشمس: و جعل الشمس سراجاً (نـوح ـ ١٦)، و بالعرش: رب العرش العظيم (التوبة ـ ١٢٩)، و بالكـرسى: وسع كرسيه السموات والارض (البقرة ـ ٢٥٥)، و باللوح: فى لـوح محفوظ (البروج ـ ٢٢)، و بالقلم: ن والقلم (القلم ـ ١)، وبالقضاء: فقضيهن سبع سموات (فصلت ـ ١٢)، و بالقدر: و قدره منازل (يونس ـ ٥)، و بالوحى والامر: و اوحى فى كل سماء امرها (فصلت ـ ١٢)، و بالحكمة حيث ذكر ان خلقها مشتمل على غايات صحيحة واغراض

عظيمة: ربنا ما خلقت هذا باطلا (آل عمران ـ ١٩١)، وما خلقنا السماء والارض و ما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا (ص ـ ٢٧)، و جعلها ايضاً مصعد الاعمال و مهبط الانوار و قبلة الدعاء و محل الضياء والسناء، و جعل الوانها احسن الالوان و هو المستنير، و اشكالها افضل الاشكال و هو المستدير، و نجومها رجوماً للشياطين و علامات يهتدى بها فى ظلمات البر والبحر، و بالنجم هم يهتدون (النحل ـ ١٦)، و قيض[١] للشمس طلوعا فسهل معه التقلب لقضاء الاوطار فى الاقطار، و غروباً يصلح معه الهدو و القرار فى الاكناف لتحصيل الراحة و انبعاث القوة و تنفيذ الغذاء الى الاعضاء.

و ايضا لولا طلوع الشمس لانجمدت المياه وغلبت البرودة والكثافة و افضت الى خمود الحرارة الغريزية، و لولا الغروب لحميت الارض حتى يحترق كل من عليها من انسان وحيوان، فهى بمنزلة سراج واحد يوضع لاهل كل بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم ليستقروا ويستريحوا، فصار النور والظلمة على تضادهما متظاهرين على مافيه صلاح قطان الارض.

واما ارتفاع الشمس وانحطاطها فقدجعلهالله سبباً لاقامة الفصول الاربعة كمامر؛ و اما القمر فهو تلوالشمس وخليفتها وبهيعلم عددالسنين والحساب ويضبط المواقيت الشرعية، ومنه يحصل النماء و الرواء وقدجعل الله فى طلوعه وغروبه مصلحة، وكذا فى تشكلاته المختلفة وسائر احواله من الاستقامة والسرعة والبطوء كما علم من علم الهيئة.

وكذلك الامر فى حكمة خلق النجوم وعجائب اشكالها وصورها و مقاديرها و مواقعها المختلفة؛ وقد اشرنا سابقا الى ان وجودها بقدرةالله و ان حركاتها الوضعية و المكانية الدورية بتسخيرالله و امره ووحيه عبودية وطاعةله، ثم يترتب عليها منافع عظيمة فى المخلوقات الارضية.

قال الجاحظ: اذا تأملت هذاالعالم وجدت كالبيت المعدفيه كل مايحتاج، فالسماء مرفوعة كالسقف، والارض ممدودة كالبساط، و النجوم منضودة كالمصابيح، و الانسان

١ــ اى قدر.

كمالك البيت المتصرف فيه، و ضـروب النبات مهيأة لمصالحـه وصنوف الحيوان منصرفة فى منافعه.

و اعلم ان التفكر و التدبر فى السموات ومافيها من الكواكب على وجهين:

احدهما: مايتعلق بظاهر اجـرامها و اعظامها و اشكالها و اوضـاعها وهيآتها و حركاتها و مايترتب عليها مـن المنافع الجلية، وهذا العلم مما اعتنى بادراكـه علماء الهيئة و الهندسة و الطبيعيون كل منهما من جهة اخرى و الكلام فيه طويل لايليق بهذا الموضع.

وثانيهما: مايتعلق بملكوتها ونفوسها المحركة و الملائكة المدبرة اياها تدبيراً الهياً، و المعتنون بهذا العلم هم العلماء الالهيون و العرفاء الراسخون؛ فيعرفون ان لكل كرة من السماء ولكل كوكب منها ملكين محركين له لااقل منهما:

احدهما من المقربين الذين فى الصف الاعلى من صفوف الملائكة ولاتعلق لهم بهذا العالم، وانما يحركون الكواكب والاجرام على سبيل الغاية كما يحرك المعشوق العاشق اوعلى سبيل افادة المحرك القريب.

والثانى من الملائكة المدبرين النازلين فى عالم السماء، ويعلمون ان دوراتها عبادات وطاعات لله سبحانه و ان حركاتها صلوات و تسبيحات، ولكل منها فـى تعبده الدائم تشوق اليه وتعشق، وله فى كل حركة و دورة تقرب خاص اليه ونيل وصـال و روح اتصال مخصوص ليس قبلها ولابعدها، ولها فى كل لحظة حشر جديد اليه.

فهى من حيث دنياها ونشأتها الكونية دائمة التبدل و الاستحالة وضعاً و جوهراً بتوارد الامثال، ومن حيث ملكوتها و صورتها العقلية الموجودة عندالله المخزونة فى علمه الثابتة فى عـالم قضائه مصونة عن التبدل محفوظة عـن المحو والتغير، فصورتها النفسانية كتاب المحو و الاثبات، وصورتها الروحية العقلية اللوح المحفوظ كما فى قوله: يمحوالله مـايشاء ويثبت وعنده ام الكتاب (الرعد ـ۳۹)؛ فهذا علم شريف من العلوم المتعلقة بعجائب فطرة الافلاك والكواكب اعظم مايصل اليه فكر الادمى ولايمكن الا بالهامه تعالى و لطفه وجوده.

فانظر ايها العاقل الفهيم الى ملكوت السماء لترى عجائب مافيها، ولاتظنن ان معنى النظر الى الملكوت بان تمتد البصر اليه فترى زرقة السماء وضوء الكواكب و رفعتها، فان البهائم تشاركك فى هذا النظر، فان كان المراد هذا فلم مدح الله خليله عليه السلام به بقوله: وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات (الانعام ـ ٧٥).

فاطل ايها العاقل فكرك فى الملك اولا، فعسى ان يفتح على قلبك ابواب السماء فتجول بقلبك فى اقطار ملكوتها فتنتقل من بعضها الى بعض وترتفع من تحتها الى فوق الى ان تقوم بقلبك بين يدى عرش الرحمن، فعند ذلك يرجى لك ان تبلغ رتبة الاقصى و لايكون الابعد مجاوزة الادنى، و ادنى شيء اليك نفسك التى انت بها انت، و دونها مرتبة الطبع التى دون مرتبة النفس، وبعدها مرتبة العقل الذى فوق النفس ودون البارى جل اسمه، و هذه الثلاثة من الملكوت الاسفل و الاوسط و الاعلى، ولابد للسالك الى الله تعالى من حضيض البشرية الى عالم الربوبية ان يقع له فى سيره المرور على هذه الانوار الثلاثة التى مثالها الشمس و القمر و النجوم، فهى بوجه منازل للسالك الى مطلوبه وبوجه اخر حجب منه على مطلوبه مالم يقطعها لم يصل الى عالم الوحدة.

فالكوكب مثال للطبيعة و القمر مثال للنفس والشمس مثال للعقل، فانلله سبعين حجابا من نور ولايصل السالك الى واحد منها الاويظن انه قد وصل؛ واليه الاشارة بقول ابراهيم عليه السلام فى قصة المشهورة المذكورة فى القران، وليس المعنى بها هذه الاجسام المضيئة، فانه كان يراها فى الصغر ويعلمها ويعلم انها ليست الهة، وكثير من جهال الناس يعلمون انها ليست الهة.

فمثل ابراهيم على نبينا عليه السلام لايغره الكواكب، فاصغر المنيرات الحسية هو الكوكب، فاستعير لفظة الكوكب لاصغر الانوار الملكوتية وهى متكثرة حسب تكثر الاجسام الطبيعية متفاوتة، والكواكب ايضاً متكثرة و اعظمها الشمس فاستعيرت لاعظمها و هو العقل، و العقل المفارق واحد عندنا ومع وحدته عين الاشياء كلها، و بينهما رتبة القمر استعير للنفس والقمر واحد بالذات كثير بالاشكال و المنازل كذلك النفس واحدة من جهة العقل كثيرة من حيث الطبيعة.

فلم یزل شیخ‌الانبیاء علیه‌السلام لما رأی ملکوت السموات لقوله تعالی: و کذلك نری ابراهیم ملکوت السموات والارض (الانعام-۷۵) کان یصل من نورالی نور، ویتخایل‌الیه فی‌اول‌مایلقاه انه وصل ثم‌ینکشف‌له ان‌ماورائه امراجل منه، فیترقی الیه حتی وصل الی الحجاب الاقرب الذی لاحجاب بعده ولاوصول الی‌ماورائه، قال هذا اکبر، فلما ظهرانه مع عظمته وشدة نوریته غیرخال عن‌الافتقارالی‌المبدأ والتسخر له و عن‌الهوی فی‌حضیض القصور عن درجة الکمال الاقصی قال: لا احب الافلین، (الانعام - ۷۶) انی وجهت وجهی... (الانعام -۷۹) الایة.

وسالك هذا الطریق قدیعثر[1] فی‌الوقوف علی بعض هذه الحجب و قدیعثر بالحجاب الاول کالطباعیة و الدهریة خذلهم‌الله، ولکن اول الحجاب عن‌الله للعبد الذی له قلب معنوی هونفسه، فانه ایضاً امر ربانی و هونور من انوارالله، اعنی سر القلب وایمانه الذی یتجلی‌فیه عن‌حقیقة الحق کله، حتی انه لیتسع جملة‌العالم ویحیط به ویتجلی فیه صورة الکل، وعند ذلك یشرق نوره اشراقاً عظیماً یظهر به‌الوجودکله علی ما هوعلیه، و هوفی اول امره محجوب بمشکوة هی‌کالساترله وهی‌الطبع، فاذاً تجلی نوره و انکشف جمال القلب بعداشراق نورالله الذی‌هوبالحقیقة نورالایمان والعرفان.

فربما التفت صاحب‌القلب الی‌القلب فیری فی‌ذاته من‌الحسن و البهاء والسناء مایبقی متعجباً باهتاً کما حکی بعض‌افاضل الحکماء الاقدمین عن‌نفسه[2]، و ربمایدهشه ذلك بحیث یسبق علی‌لسانه فی‌هذه الدهشة فیقول مثل قول المنصور وشبهه، فان لم یتضح له‌ماوراء ذلك اغتربه وهلك، وکان التبس علیه المتجلی بالمتجلی‌فیه‌کمایلتبس المتجلی فی‌المراة بالمنطبع فیها، فیظن ان الصورة فی‌الحدید، وبهذه العین قد نظر

۱- عثر - ای‌زل وکبا - العثرة - السقطة والزلة.

۲- عنی به افلوطین صاحب‌کتاب اثولوجیا، لانه قال فی ذلك الکتاب: انی ربما خلوت بنفسی وخلعت بدنی جانبا وصرت‌کأنی جوهرمجرد بلا بدن، فاکون داخلا فی‌ذاتی خارجاً من سائر الاشیاء.... الخ

النصاری فی‌عیسی وبعض‌الغلاة فی‌علی علیهماالسلام والله ولی‌العصمة والتوفیق.

و اما قوله علیه‌السلام «وقال هوالذی خلقکم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم یخرجکم طفلا ثم لتبلغوا اشدکم ثم لتکونوا شیوخا ومنکم من یتوفی مــن قبل و لتبلغوا اجلا مسمی ولعلکم تعقلون» (غافر ـ ۶۷).

فاعلم اولا ان المطلوب فی‌هذه الایة و هوالنظر فی کیفیة خلقةالانسان هــو من جملة الامور التی یندرج علی‌الاجمال فی‌الاشیاء الثمانیة المذکورة فی‌الایة المتقدمة، فان من جملة المذکــورات قوله: وبث فیها مــن کل ذابة، و الانسان بحصة حیوانیته المشترکة من جملة الــدواب لکونه ممایدب علی الارض، و انما یــزید علیها بفضیلة صورة اخری زائدة علی‌الحیوانیة بها یمتاز عن غیره.

و اعلم ایضاً ان الفرق بین هذه‌الایة و الایة التی نقلناها فی کیفیة خلقةالانسان و تدرجه فی‌الاطوار: ان الکلام فی‌الاولی کان من جهة الصورة و ههنا من جهة المادة، فذکرالله هناك صورة بعدصورة متدرجة فی‌الشرف و الکمال الی‌ان انتهت الی‌صورة هی اشرف و اکمل من‌الصورالسابقة التی‌کلها من اطوار هذه النشأة، وهی‌اخراطوار هذه النشأة واول اطوار النشأة الاخرویة، ولذلك اردف‌ذکره بقوله: فتبارك‌الله احسن الخالقین، (المؤمنون ـ ۱۴) تنبیهاً علی ان فی‌الانسان طوراً خارجا عن هذه الاطوار وله اطوار اخری داخلة فی‌عالم‌الامر، و اما الکلام فیه ههنا فمن جهةالمادة واقسامها، و المادة شأنها القوة و الامکان دون‌الوجود و الفعلیة، فلابرکة و لاشرف فیها بما هی مادة، ولهذا لم یذکر ههنا ذلك‌القول.

فاذا علمت ان المذکور فی‌هذه الایة هی‌المادة المتغیرة التی تلزمها الحرکــة و الزمان الذی هومقدارحرکتها فاعلم:

ان الله تعالی لما ذکــرکیفیة تکون هذا البدن من ابتداء کــونه نطفة وجنینا و النطفة متکونة من‌التراب، فذلك التراب صار نطفة ثم علقة ثم بعدکونه علقة له‌مراتب کثیرة الی ان ینفصل من بطن‌الام الصغری‌ویمکث فی‌الدنیا التی‌هی‌بطن‌الام الکبری، ومقدار ذلك‌المکث هو عمر دنیاه‌کما ان تسعة اشهر ونحوها کان مقدارمکثه فی‌بطن

امه المستلزم لحركاتها الكونية والكيفية، واما عمرالاخرة فلانهايةله، فرتب هذاالعمر علىثلاث مراتب حسب اختلاف استحالاته الكونية: اولها ان يكون طفلا و ثانيها ان يبلغ اشده وثالثها الشيخوخة؛ وهذا ترتيب صحيح مطابق للعقل.

و ذلك لان الانسان فياول عمره يكون فيالتزايد و النشو و النماء قوة وكماً، وليس انه يزيد فيالمقدار دون القوة الطبيعية المنمية كما توهمه بعضهم، لان المقدار اثر للقوة وفاعله القريب هيالقوة النباتية المسخرة للقوة الحيوانية، و الانسان حينئذ يكون طفلا فهذه المدة هيمدة الطفولية:

والمرتبة الثانية ان يبلغ الي كمال النشو من غير ان حصل فيه نوع من انواع الضعف، وهذهالمرتبة هيالمراد من قوله: لتبلغوا اشدكم، و هوالاشد الصورى الذى لايكون قوته الحيوانية الظاهرة فيوقت من اوقات عمره اقوى منها فيهـذا الوقت، ويقال لهوقت الشباب، و هومن ابتداء البلوغ الصورى الى اوان انحطاط هذه القوة.

و المرتبة الثالثة ان تراجع هذه القوة لاجل توجه الباطن بحدوث قوة اخرى من نوع اخرفيه الىالنشأة الاخرة، فيظهر اثر من اثارالضعف والنقص فيه وتزايدبعده شيئاً فشيئاً، وهذه المرتبة هيالمراد من قوله تعالى: ثم لتكونوا شيوخا.

و اذا عرفت هذا عرفت ان مراتب العمربحسب هذا التقسيم لايزيد علىهـذه الثلاثة، وعلمت من تقريرنا سران الموت طبيعي للانسان و ان ليس منشاؤه كما ذكره الاطباء و الطبيعيون من: انالحرارة الغريزية تفنيالرطوبة الغريزية شيئا فشئيا ثم تفنى هيبنفسها بفناء مايحملها وهيالرطوبة، او انها تنغمر بزيادة الرطـوبات اوبان النطفة التى هيمادة لبدن الانسان جسم مركب ذونضج تام اذوقع هضمه فى خمس مراتب: اربعة منها لان يصير غذاءٍ و الخامسة لان يصير مادة لتكون المثل.

فان مادة المنى هى فضلة الهضم الرابع، فاذا وقعت فى اوعية التوليدكالرحم و كالخصية استحالت نطفة بهضم خامس ثم تزيد مقدارها بـورود الغذاء اليها، و ليس حكم ما يرد اليها منالغذاء فيالنضج والاعتدال حكم ما ينقص عنها بالتحليل، فمادام شيء منها باقياً فـى البدن كانت الحيوة باقية، و نسبة قـوة الحيوة و ضعفها على نسبة

مابقى منها فى البدن زيادة ونقصاناً، او بان القوى الجسمانية لابد وان ينتهى فلايمكن دوام العمر ابدا و بحكايات من احكام النجوم وهيلاجها وكدخداها[١]، وكل‌ذلك وجوه لاتعويل عليها.

و اما عندنا فمعنى حقية الموت وكونه طبيعياً: ان الانسان بحسب الغريزة الفطرية يتوجه نحو النشأة الاخرة و يسلك سبيل الحق تعالى راجعاً اليه كما نزل منه و اليه الاشارة فى مواضع من القران، وكل حركة الى غاية لابد ان يقع بالمرور على المنازل والمراحل المتوسطة.

فاذا انتقل من كل طور من اطوار هذه النشأة الى الذى فوقه فبالضرورة ينتهى الى اخر الاطوار الدنيوية، فاذا انتهى الى ذلك الحد فلا يمكن الوصول الى الذى فوقه الا بالموت عن هذه النشأة بالكلية و الارتحال الى اوائل النشأة الاخرة وما فوقها من القبر والبرزخ والحشر والنشر والعرض والحساب و غير ذلك؛ فهذا معنى كون الموت طبيعيا و اليه الاشارة فيما ورد من‌قوله عليه‌السلام: الموت حق.

قال صاحب الكشاف: قوله‌تعالى: لتبلغوا اشدكم متعلق بفعل محذوف تقديره: ثم‌يبعثكم لتبلغوا اشدكم ثم قال: ومنكم من‌يتوفى من‌قبل، اى من‌قبل‌الشيخوخة او من قبل‌هذه‌الحالات اذا خرج سقطاً، ثم قال: لتبلغوا اجلا مسمى، فمعناه يفعل ذلك لتبلغوا الاجل المقدر فى عالم التقدير، فيحتمل ان يراد بهذا الاجل هو لقاء الحق تعالى الذى هو الغاية الاخيرة لخلقة الانسان كما فى قوله: من كان يرجو لقاءالله فان اجل‌الله لات (العنكبوت ـ ٥)، و قيل : هو وقت الموت طبيعيا كان او اختراميا، و قيل: يوم القيامة.

و اعلم ان هذه الايات كلها للغاية الذاتية لا لمجرد العاقبة كما ظن من لاعرفان‌له بكيفية نشأة الانسان فقوله: ولعلكم تعقلون، بعد هذه الاحوال لايبعدان يكون اشارة الى ان صيرورة الانسان جوهراً عقليا بل عاقلا بالفعل عارفاً بنفسه و ربه هى غاية خلقته و

١ـ اى مالم‌يوقن به من‌الاخبار، والهلج شىء تراه فى‌نومك مما ليس برؤيا صادقة ـ طالع المولود ـ و بالفارسية «زايچه» ـ كدخدا ـ اى‌الروح.

اخر نشأته و اطواره؛ وقد فسره الزمخشری ومن فی‌طبقته بان المراد لعلکم تعقلون ما فی هذه الأحوال العجیبة من انواع العبر و اقسام الدلائل.

و هذا ایضاً محتمل صحیح مناسب للمقام، لکن ما ذکرناه من الوجوه الدقیقة التی لاینافی ذلك و یناسبه سوق الایة و ما بعدها ایضاً مـن قوله: هـو الذی یحیی و یمیت فاذا قضی امراً فانما یقول له کن فیکون (غافر ـ ۶۸)، فان العقل من عالم الامر وعالم القضاء و کل ما هو کذلك فوجوده بمجرد کلمة کن وهی کلمة وجودیة لایفتقر ما یکون بها الی‌مادة جسمانیة، بل نفس وجوده نفس‌الکلمة کما قال تعالی: و کلمته القیها الی مریم و روح منه (النساء ـ ۱۷۱)، وقوله: الیه یصعد الکلم الطیب (الفاطر ـ ۱۰)، اشارة الی الارواح المجردة الانسانیة.

و فی الحدیث عنه صلی‌الله‌علیه و اله: اعوذ بکلمات‌الله التامات کلها من شر ما خلق، اشارة الی جواهر العقول التامة الوجود من حیث ان لیس لها کمال منتظر کما للنفوس بما هی نفوس، فظهر ان قوله تعالی: لعلکم تعقلون، یحتمل ان یکـون اشارة الی ان غایة هذه الاکوان وجود العقل و ذات العاقل مع قطع النظر عن تعقله.

وقوله: یحیی ویمیت، یحتمل ان یکون اشارة الی‌الاکوان الوجودیةالجوهریة التی هی قبل النشأة العقلیة، فان حدوث کل نشأة یستلزم موتاً عن نشأة وحیوة فی نشأة اخری بعد الاولی، کأنه قبل الانتقالات الواقعة للانسان من کـونه تراباً ثم نطفة ثم‌علقة الی کونه عاقلا یحصل تدریجا علی‌حسب احوال المادة و استعداداتها، واما صیرورته عاقلا فانما یوجد دفعة بامرالله وقوله کن بلامادة و حرکة.

قـوله علیه‌السلام : «و قال [ان فـی] اختلاف اللیل والنهار و ما انـزل‌الله من السماء مـن رزق فاحیا به الارض بعد مـوتها و تصریف الریـاح ایات لقوم یعقلون» (الجاثیة ـ ۵).

اعلم ان المذکور فی هذه الایة ایضاً بعض من الاشیاء الثمانیة المذکورة فـی الایة الاولی وهی ثلاثة: احدها قوله: ان فی اختلاف اللیل والنهار، وقد مر تفسیره، و ثانیها قوله: وما انزل‌الله من السماء من رزق فاحیا به الارض بعد موتها ، و قد سبق ما

فی معناه وما یتعلق به من الشواهد والایات، لکن اوتی ههنا بدل الماء الرزق وهواعم من المشروب و المأکول، فذلك اما من جهة کونه نفس الرزق او وسیلة الیه، ویحتمل ان یکون المراد منه المرزوقات التی فی الارض من انواع ما یتغذی به الحیوان و غیرها، لانها ایضاً نازلة من السماء، اما من جهة ان هذه السفلیات موجودة فی العلویات ضرباً اخر من الوجود یناسب ذلك العالم، او من جهة ان اسباب وجودها منبعثة من هناك، و ثالثها قوله: وتصریف الریاح، وقدمر ذکر معناه والدلائل التی فیه.

و قوله علیه‌السلام: «و قال: یحی الارض بعد موتها قد بینا لکم الایات لعلکم تعقلون» (الحدید ـ ۱۷)، اما قوله تعالی: یحی الارض بعد موتها، فقد مضی ذکره فی الایة الاولی وکونه من الدلائل والایات، و یحتمل ان یکون المراد به ههنا حیث انه وقع فی سورة الحدید بعد الایات المشتملة علی الوعظ والنهی عن الغرور والحث علی خشوع القلب بذکر الله و ازالة قساوته و الاجتناب عن مماثلة ذوی القلوب القاسیة احیاء قلوب العرفاء بحیوة العلم والعرفان بعد موتها و قساوتها.

فان العلم بالله والیوم الاخر حیوة حقیقیة للروح دائمة، والقساوة والجهل موت حقیقی دائم له، فهما احق بان یطلق علیهما اسم الحیوة والموت من الحیوة والموت الحسیین کما فی قوله: او من کان میتاً فاحییناه و جعلنا له نوراً یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها (الانعام ـ ۱۲۲)، فاستعیر لفظ الارض للقلب اعنی النفس الانسانیة القابلة لانوار العلوم للمشابهة و الاشتراك فی معنی القبول للحیوة و غیرها.

و یحتمل ایضاً ان یکون الکلام تمثیلا والمعنی : ان القلوب التی ماتت بسبب الجهل و القساوة فالمواظبة علی ذکر الله والعرفان به والخشوع له هی سبب حیوتها کما یحی الارض بعد موتها بسبب الامطار، و قوله: قد بینا لکم الایات اشارة الی الایات المذکورة من هذا القبیل فی مواضع اخری من القران او سورة الحدید.

و قوله علیه‌السلام: «و قال: و جنات من اعناب و زرع و نخیل صنوان و غیر صنوان یسقی بماء واحد، و نفضل بعضها علی بعض فی الاکل، ان فی ذلك لایات لقوم

يعقلون» (الرعد ـ ۴) . الجنة من الاجتنان و هـو الستر، لتكاثف اشجارهـا و تظليله بالتفاف اغصانها، و به سمى الجن لاستتارهم عن الابصار، و منه قوله: فلما جـن عليه الليل، (الانعام ـ ٧۶)، و منه المجن وهوالترس، لانه يوارى حامله اى يستره، والميم زائدة، و منه الجنون لانه يستر العقل، وفى الحديث: الصوم جنة من النار، وفيه ايضاً الصدقة كمثل رجلين عليهما جنتان من حديد اى وقايتان، وفيه ايضاً الامام جنة لانه يقى المأموم، وفيه يجن ثيابه اى يغطيه ويستره، فالتركيب للاختفاء اينما وقع وكيف وقع، والصنو بالفتح زبيل[1] كبير وقيل: هو شبه السلة المطبقة، وبالكسر بمعنى المثل و فـى حديث العباس: فان عم الرجل صنوابيه، و فـى رواية: العباس صنوابـى، و اصله ان تطلع نخلتان من عرق واحد و جمعه صنوان.

صدر هذه الاية قوله تعالى: و فى الارض قطع متجاورات، والمذكور فيها ايضاً يصلح لان يكون تفصيلا لبعض ما ذكـر فى تلك الاية، فيكـون هذه الامور متعلقة اما بقطع متجاورات وهى اقسام الارض فيكون مـن جملة احـوال الارض و دلائلها، او بانزال الماء من السماء تعلق الغايات بمباديها او تعلق الصور المختلفة بمادتهـا المتفقة و اما باحياء الارض بعد مـوتها فيكون تعلقها به تعلق صورة الشيء و كمالـه به، فان المذكورات من الجنات والاعناب و غيرها هى زينة الارض و اثار حيوتها و كمالها.

و وجه الاستدلال بها على التقدير الاول انه جعل فـى الارض قطع متجاورات متشابهة فى طبيعة الارضية، وهى مع ذلك قبلت اولا صفات متضادة ثم طبائع متخالفة الماهية.

اما الصفات فبعضها طيبة و اخرى سبخة و اخرى رخوة و اخرى صلبة وبعضها حجرية و اخرى رملية.

و اما الطبائع فكالاعناب والزرع والنخيل وغيرها، و ربما حصلت هذه الانواع المختلفة فى قسم واحد من الارض فلايجوز ان ينسب حدوث هذه الاوصاف والطبائع الى طبيعة الارضيه لاتفاق اجزائها فى تلك الطبيعة سيما القطع المتجاورة ؛ ولا الـى

١ـ اى الوعاء.

الاتصالات الکوکبية و الاوضاع السماوية لانها لايختلف بالقياس الى المواضع المتجاورة، فتأثير الشمس و القمر و النجوم فى تلك القطع متماثلة او متشابهة، فيکون بتدبير مدبر حکيم و صانع عليم محيط علمه بکيفية نظام الکائنات و انحفاظ الانواع على احسن وجه و اکمله.

و اما على التقدير الثانى اى تقدير تعلقها بانزال الماء من السماء فقد مر بيانه هناك من ان الماء طبيعة واحدة يحصل منها فى موضع واحد اوقطع متجاورة من الارض هذه الثمار المتخالفة الطبائع التى يسقى بماء واحد، بل نقول ههنا ماهو اعجب من ذلك وهو: انه يوجد ورق واحد فى بعض انواع الورد مايکون احد وجهيه فى غاية الحمرة و الوجه الثانى فى غاية الصفرة مع کونه فى غاية الرقة، و يوجد فى ورق واحد بعضه فى غاية الحمرة و بعضه فى غاية السواد و يستحيل ان يقال ان تأثير الشمس وصل الى احد وجهيه دون الاخر او الى احد قسميه دون الاخر.

و من هذا الباب الاختلاف الواقع فى ريشة واحدة من رياش الطواويس فيمتنع ان يسند هذه الاختلافات الا الى التصورات العالية لهذه الاعيان و صفاتها التى تنزل اثارها و يقع ظلالها و رشحاتها الى هذا العالم و على هذه الامور.

و اما على التقدير الثالث[1] فهو کما بينه تعالى و علمه ايانا من قوله: ان الذى احياها لمحى الموتى (فصلت ـ ٣٩)، فيثبت به وجوده تعالى على وجه المبدئية و المرجعية جميعا فيحصل بالنظر اليه الايمان بالله و باليوم الاخر، اما الاول فبان يقال المحيى للارض بعد موتها بالنباتات و غيرها محيى للانسان بالحيوة الابدية بعد موته بالعلوم و المعارف، و المحيى للانسان کذلك لايکون الا ماهو برىء من النقص و القصور و هو الله تعالى.

و لهذا تقرير عقلى اخر ادق من هذا و ان کان مرجعها واحداً و هو: ان الانسان فى اول النشأة عقل بالقوة فاذا صار عاقلا عالماً خرج من حد القوة الى الفعل، و کلما يخرج من قوة الى فعل يحتاج الى مخرج اياه منها اليه، فان لم يکن مخرجه بريئاً من

١ـ اى تقدير تعلقها باحياء الارض بعد موتها.

القوة فلابدان ينتهي اليه دفعاً للدور اوالتسلسل. فكما لابد فیاصل وجودهالجسمانی و حیوته الحسية من موجد غير جسمانى خلاق للاجسام وصورها فلابد ايضاً فى تكميله عقلا بـالفعل وحيوته العقلية مـن مبدأ برىء مـن النقائص والامكانات فياض للعقول والمعقولات.

واما الثانی: فلما سبق بعد ماتقرران للطبائع غايات ذاتية يتوجه اليها وللحركات والاشواق الجبلية نهايات ينتهى اليها و هو: ان هـذه الاستحالات و الاطوار الانسانية حركة ذاتية و استحالة جوهرية مستلزمة لان يقع بها الخروج من هذه النشأة الی نشأة اخرى، فانها ابتدأت من اخس الاشياء وهوالتراب الى النطفة ثم الى العلقة ثم الى المضغة وهكذا تدرجت في الوجود من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف الى ان صـار جوهراً ناطقاً مدركاً لحقائق الامور.

فهل يجوز عند عاقل له ادنى تأمل ان يقتصر تحولات الانسان على هذا الحد ثم يبطل ويموت من غير ان يبعث في الأخرة؟ فبالضرورة له نشأة اخرى بل له نشآت اخروية يرجع بها الى ربه كما قال: وهو الذی ذرأكم فی الارض واليه تحشرون، (الملك ــ ٢٤) وهذا مجمل تفصيله كما قال: ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحماً ثم انشأناه خلقا اخر فتبارك الله احسن الخالقين، ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيامة تبعثون، (المؤمنون ــ ١٢ــ١٦)) وقال فى موضع اخر: ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون. (المؤمنون ــ ١٠٠)

قوله عليه السلام: «قال ومن اياته يريكم البرق خوفا وطمعاً وينزل من السماء ماء فيحيى به الارض بعد موتها ان فی ذلك لايات لقوم يعقلون». (الروم ــ ٢٤) قوله تعالى: خوفاً، ای من الصاعقة و للمسافر، وطمعاً ای فی الغيث و للمقيم، ونصبهما للعلة لفعل يلزم المذكور، فان ارائتهم يستلزم رؤيتهم اوله على تقدير مضاف نحو ارادة[1] خوف وطمع

١ــ كذا بخطه الشريف، والظاهر «ارائة».

اوبتأويل الخوف والطمع بالاخافة والاطماع، كقولك: فعلته رغماً[١] للشيطان اوالحال مثل كلمته شفاها.

اعلم ان البرق من الامور التى يتكون من السحاب المذكور فى الاية الاولى، فهومن جملة ايات السحاب كمامروله فى نفسه ايات ايضاً، فمنها: انه نارمحرقة وليس فى السحاب الاهواء وماء، وخروج النار منهما بحيث تحرق الجبال فى غاية البعد فلابد من خالق فوق الطبائع والاجسام، و منها: انه قالت اتباع الفلاسفة: السحاب فيه كثافة ولطافة بالنسبة الى الهواء والماء، فالهواء الطف منه والماء اكثف، فاذا هبت ريح قوية تحرق[٢] الماء بعنف فيحدث صوت الرعد وتحرق[٣] منه النار لمساس جسم جسماً بعنف كما ان النار تخرج من وقع الحجر على الحديد.

فان قيل: الحجر و الحديد جسمان صلبان و السحاب و الريح جسمان لطيفان.

فيقال: لكن حركة يد الانسان ضعيفة وحركة الريح قوية تقلع الاشجار و نحن نقول: هب ان حركة الريح من اسباب حدوث البرق لكن الكلام فى جسمية البرق و صورته النارية، وقد علمت ان فاعل الاجسام و مصورها هوالله تعالى لاغير، ثم معلوم عند ذى البصيرة ان هذه الحركة الشديدة، ليست منبعثة من طبيعة الريح ولامن جسم اخر يجاورها حتى يكون طبيعية او قسرية ، بل من اسباب علوية تفيدها قوة تسخين و حركة شديدة فينتهى الى السماء ثم الى ملكوتها ثم الى الله سبحانه بتوسيط الملائكة العلوية و السفلية. و منها : ان الصاعقة الحادثة من هذه الحركة كانت قبل الحدوث جسماً لطيفا ماء اودخانا وكذا عند الحدوث، حتى انها تنفذ فى الزجاجة و القطن المندوف من غير كسر وحرق، فاذا وصلت الى مكان وسكنت تكون جسماً اصلب من الحجر و الحديد، وهذا امر عجيب خارج عن ان ينسب ايجاده الى غير الله سبحانه.

١ــ اى ارغاماً.

٢ــ تخرق. النسخة البدل الشارح.

٣ــ كذا بخطه الشريف، والظاهر «تخرج».

و اعلم ان الانسان عند ما نظر الی حدوث الامطار بعد انعقاد السحاب و الرعد و البرق بعد ماقرع سمعه من طریق الشرع ملکایزجر السحاب ویسوقه الی مواضع ویضربه بسوطه لیمطر، وهذا الرعد صوت ضربه والبرق نارتحدث من حرکة سوطه، فاذا کان له تحدس قلبی و استبصارباطنی یعلم یقیناً ان ماورد فی هذا الباب حق وصدق.

و فی الادعیة السجادیة علی قائلها السلام و التحیة حیث یذکر انواع الملائکة العلویة و السفلیة وقبائلهم فذکر اولا حملة العرش و اسرافیل ومیکائیل وجبرئیل و وصفهم باوصافهم التی کانوا علیها، ثم ذکر الروح الذی هوعلی ملائکة الحجب و الروح الذی هو امر ربه، ثم جاءِ الی الملائکة الذین من دونهم وقال: انهم من سکان السموات و اهل الرسالات و وصفهم باوصافهم، ثم شرع بعد ذکر الملائکة الساکنین فی بطون السموات فی ذکر الملائکة السفلیین فقال: و الذین علی ارجائها اذانزل الامر بتمام وعدك، وخزان المطر و زواجر السحاب، و الذی بصوت زجره یسمع زجل الرعود، و اذا سبحت به حفیفة السحاب التمعت صواعق البروق.

و اعلم ان فی الایة نکتة وهی انه کما قدم ذکر السماءِ علی الارض قدم ما هومن عالم السماءِ وهوالبرق و المطر علی ماهومن الارض وهوالانبات و الاحیاءِ.

قوله علیه السلام: «وقال: قل تعالوا اتل ماحرم ربکم علیکم الاتشرکوابه شیئا و بالوالدین احساناولاتقتلوا اولادکم من املاق نحن نرزقکم وایاهم ولاتقربوا الفواحش ماظهر منها ومابطن ولاتقتلواالنفس التی حرم الله الابالحق ذلکم وصیکم به لعلکم تعقلون» (الانعام ـ ۱۵۱)

اقول: ان الکلام ههنا فی موقفین: احدهما فی معنی الایة وتفسیرها، وثانیهما فی وجه ذکرها بعدتلك الایات الدالة علی التوحید والربوبیة، اما الاول فنقول: قال صاحب الکشاف: تعال: من الخاص الذی صارعاماً، فان اصله ان یقول[1] من فی مکان عال لمن

۱ـ و اصله ان یقوله (الکشاف).

هواسفل منه ثم کثر وعم،[۱] و ما فی‌قوله: ما حرم ربکم منصوبة وفی‌ناصبها وجهان:

الاول: انه منصوب بقوله: اتل: و التقدیر: اتل الذی حرم علیکم، و الثانی: انه منصوب بحرم و التقدیر: اتل، ای الاشیاء حرم علیکم.

فان قیل قوله: ان لاتشرکوابه شیئا وبالوالدین احسانا، کالتفصیل لما اجمله فی‌قوله: ما حرم، و ذلك غیر صحیح، لان ترك الشرك و الاحسان بالوالدین واجب لامحرم.

الجواب: لما اوجب ترك الشرك والاحسان الیهما فقد حرم‌الشرك و الاسائة الیهما، لان ایجاب الشیء نهی عن ضده وبالعکس.

و اعلم انه تعالی اوجب فی‌هذه‌الایة اموراً خمسة:

اولها: قوله: الاتشرکوا به شیئا ثم‌قال: وبالوالدین احسانا.

ثنی بهذا التکلیف؛ لان‌اعظم‌المنافع‌علی‌الانسان نعمة‌الله ویتلوهانعمة الوالدین، لان المؤثر الحقیقی فی وجود الانسان هوالله سبحانه و فی‌الظاهر هو الابوان ونعمها علی‌الانسان عظیمة، وهی نعمة التربیة و الشفقة و الحفظ عن الضیاع والهلاك فی‌وقت الصغر.

و النوع الثالث قوله: ولاتقتلوا اولادکم من املاق، ای من خوف الفقر و صرح بذکر الخوف‌فی‌قوله: ولاتقتلوا اولادکم‌خشیة املاق، (الاسراء -۳۱) والمراد منه النهی عن‌الوأد کانوا یدفنون البنات‌حیاً بعضهم للغیرة وبعضهم‌لخوف الفقر و هو السبب الغالب، فبین فساد هذه العلة بقوله: نحن نرزقکم و ایاهم، لانه اذا کان متکفلا برزق الوالد والولد فوجب علی‌الوالدین تبقیة الولد و الاتکال فی‌رزقه علی‌الله.

النوع الرابع قوله: ولاتقربوا الفواحش ماظهر منها ومابطن، قال ابن‌العباس: کانوا یکرهون الزنا علانیة ویفعلون ذلك سراً، نهاهم‌الله عن‌الزنا مطلقاً علانیة وسراً، والاولی ان لایکون هذا النهی مخصوصاً بنوع معین من‌الفاحشة بل‌یجری علی‌عمومه فی‌جمیع الفواحش ظاهرها وباطنها، لان اللفظ عام ولاموجب للتخصیص.

۱- و اتسع فیه حتی عم (الکشاف).

النوع الخامس قوله تعالى : ولاتقتلوا النفس التى حرم‌الله الا بالحق، اعلم ان هذا داخل فى‌جملة الفواحش الا انه تعالى افرده بالذكر لفائدة، لان الافراد يدل على التعظيم و التفخيم كقوله: وملائكته وجبريل وميكال، اذا عرفت هذا فنقول: قوله: الا بالحق، مشعربان قتل النفس المحرمة قديكون حقاً و الحديث ايضاً يوافقه.

و الاصل فى‌قتل‌النفس الحرمة وحله لايثبت الا بدليل منفصل، ثم انه تعالى‌لما بين احوال هذه الاقسام الخمسة اردفه باللفظ الذى يقرب الى القلب قبوله فقال: ذلكم وصيكم به، لمافى‌هذا اللفظ من‌اللطف، وكل‌ذلك ليكون المكلف به‌اقرب الى‌القبول ثم اتبعه‌بقوله: لعلكم تعقلون، اى‌لكى‌تكونوا ممن يعقل‌فوائد هذه التكاليف والمنافع المترتبة عليها فى‌الدنيا و الاخرة.

واماالموقف الثانى: فنقول‌فى‌لمية ذكرهذه الاية بعد تلك‌الايات: انه‌عليه‌السلام لما بين فضيلة العقل و كونه غاية خلقة الانسان و ان‌الله تعالى ذكـر ايات تدل على ان كمال الانسان الذى هـو كونه عارفا بالله و توحيده انما يحصل بالنظر الـى عجائب صنع‌الله فى خلق السموات والارض و ما بينهما من الامور الثمانية التى ذكـر بعضها اجمالا و بعضها تفصيلا. ثم ان للجوهر العقلى الانسانى قوتين: قوة نظرية كمالها فـى ادراك المعقولات والاحـاطة بـالكليات؛ و قـوة عملية كمالهـا التنزه عـن النقائص والذمائم والتجرد عن الجسمانيات، لكن الثانية كالخادم والفرع للاولـى، لان كمالها يرجع الى الفناء والصفاء كصقالة وجه المراة والاولى كالمخدوم والاصل، لان كمالها حصول الصور العقلية ونيل الشهـود والحضور والتنور بنور الايمان والعرفان كتجلى صور المبصرات والانوار على وجه المراة.

فاراد عليه‌السلام ان يشير الى انه كما ان غاية الفكر والنظر هو حصول العقل و تكميل الجزء النظرى من العاقل، فكذلك الغرض الاصلى والغاية فى فعل الـواجبات و ترك المحرمات ايضاً انما هو حصول العقل و العاقل بما هو عاقل لاغير، فاورد هذه الاية المشتملة على ذكر جملة من‌الواجبات والمنهيات التى كلف‌الله بها عباده لحصول الكمال العقلى.

و وجـه اخر : انه لما ذكـر الايات التى وقع الحث فيها للعاقل على النظر و التأمل فقط دون العمل الصالح كانت هناك مظنة ان لاحاجة للانسان فـى تكميل ذاته و صيرورته عارفاً بالله و اياته الى ان يعمل الصالحات و يترك السيئات، فاتى عليه‌السلام بذكـر اية اخرى يقع فيها الحث بالعمل الصالح والاجتناب عمـا حـرم‌الله ليعلم ان الكمال‌الانسانى كما يتوقف على التحلية والتصوير كذلك يترتب على التخلية والتطهير، والله اعلم بالسرائر.

قوله عليه‌السلام «و قال: هل لكم مما ملكت ايمانكم مـن شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافـونهـم كخيفتكم انفسكم كـذلك نفصل الايـات لقوم يعقلـون» (الروم ـ ٢٨).

اما معنى الاية فهو انه سبحانه لما ذكر الايات الدالة على التوحيد فاراد ضرب مثل توضيحاً للمقصد على الافهـام القاصرة عـن ادراك البراهين العقلية فقال : ضرب لكم مثلا من انفسكم، و ذلك فى الحقيقة عبارة عن ايراد مثال جزئـى محسوس لامر كلى معقول.

و ذلك لان اكثر الافهام قاصرة عـن ادراك الماهية العقلية للشىء الا فـى مادة محسوسة، كمن لايعرف حقيقة العلـم فيقال له انه مثل اللبن ، حيث انه غـذاء للروح يتغذى به الـروح الناقص و يصير به كاملا كما يتغذى باللبن الطفل الناقص و يصير به كاملا، وهو غذاء كله لب لاقشر له، كاللبن لانخالة فيه، وكما يمثل القران بالحبل‌المتين والشرع بالقيد. وبالجملة مثال‌الشىء ما اذا نظر الى صورته الظاهرة لم‌يكن اياه، واذا نظر الى روح معناه و فحواه كان هو ذلك الشىء، و اكثر القران امثال ضربت للناس ظـواهرها حكاية عـن حقائقها المكشوفة عند ذوى البصائر قال: و تلك‌الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون (العنكبوت ـ ٤٣).

اذا عرفت هذا فنقول: انه لمابين سبحانه الالهية والوحدانية بالدليل بينها ايضاً بالمثل بعد الدليل، و معناه ان من يكون له مملوك لايكون ذلك المملوك شريكاً له فى ماله ولايكون له حرمة كحرمة سيده، فكيف يجوز ان يكون عبادالله و مخلوقاته شركاء

له؟ و كيف يجوز ان يكـون لهم عظمة مثل عظمةالله حتى يعبدوا ؟ فهـذا مثال ضرب لنفى الشركة فى‌الالهية، و لابد ان يكون بين المثل والممثل له مشابهة ما و مخالفة ما كمامر؛ ثم انوجه المخالفة بينهما قديكون مؤكداً لمعنى‌الممثل له ومايلزمه من‌الاحكام و قديكون موهناً له، و ههنا وجه المشابهة معلوم و اما المخالفة فموجودة وهى‌مؤكدة من وجوه:

احدها قـوله: من انفسكم، يعنى ضرب لكـم مثلا من انفسكم مع حقارتها و نقصانها وحاجتها وقاس نفسه عليكم مع عظمته و كماله و قدرته و غناه.

و ثانيها قوله: مما ملكت ايمانكم، يعنى عبيدكـم التى لكم عليهم ملك اليد و هو طار قابل للنقل والزوال؛ اما النقل فالبيع واماالزوال فبالاباق[1] والعتق، ومملوك‌الله لاخروج له من ملكه بوجه من الوجوه، فاذا لم يجز ان يكون مملوككـم شريكا لكم مع انه يجوز ان يصير مثلكم من جميع الوجوه، بل فى‌الحال هو مثلكم فى‌الانسانية، حتى انه ليس لكم تصرف فى روحه و ادميته تصرف قتل و قطع، و ليس لكـم منعه من‌العبادة و قضاء الحاجة فكيف يجوز ان يكون مملوك‌الله الذى هومملوكه من‌جميع الوجوه شريكاً له؟

و ثالثها قوله: من شركاء فيما رزقناكم، يعنى الذى لكم هو فـى الحقيقة ليس لكم بل هو لله ومن رزقه، والذى لله فى الحقيقه له، فاذا لم يجز ان يكون لكم شريك فى مالكم من حيث الاسم فكيف يجوز ان يكون له شريك فى‌ماله من حيث الحقيقة؟ وقوله تعالى: و انتم فيه سواء، اى هل‌انتم ومماليككم فى‌شىء مما تملكون انتم‌سواء؟ ليس كذلك، فلايكون لله شريك فى شىء مما يملكه لكن كل شىء فهو لله، فما تدعون الهة لايملكون شيئا اصلا ولامثقال ذرة من خردلة.

واما قولكم: هؤلاء شفعاؤنا عندالله (يونس ــ ۱۸)، فليس كذلك، لان‌المملوك هل له عندكم كحرمة الاحرار؟ و اذا لم‌يكن حال المماليك لكم مع مساواتهم لكم‌فى الحقيقة والصفة حال الاحرار فى الحرمة، فكيف يكون حال المماليك الذين لامساواة

۱ــ ابق واباقا وابقا ــ العبد هرب من سيده فهو آبق.

بينهم ومالكهم بوجه من الوجوه فى الحرمة عنده؟ و لذلك قال: مـن ذا الذى يشفع عنده الا باذنه (البقرة ــ ۲۵۵)، و الى هذا اشار بقوله: تخافونهم كخيفتكم انفسكم، و قوله: كذلك نفصل الايات، اى نبينها بالدلائل و البراهين القطعية و بالامثلة و المحاكيات الاقناعية لقوم يعقلون، اى لايخفى الامر بعد ذلك على من له عقل.

و اما قصده و غرضه عليه‌السلام من ذكر هذه‌الاية ههنا فالتنبيه على شرف العقل و انه الباعث على تفصيل الايات و العاقل هو المقصود فى‌الخطاب. ويحتمل ان‌يكون كذلك اشارة الى المقاصد و البراهين المذكورة فى الايات السابقة و هى علوم شريفة غامضة، و يكـون اللام للاختصاص، والمراد: انا نفصل مثل هـذه الايات اللطيفة و الاسرار العظيمة لقوم عقلاء من اهل العلم والمعرفة، لانهم فى الحقيقة ينتفعون بها دون غيرهم.

المشهد الرابع

فى‌الموعظة الحسنة والترغيب فى‌الاخرة والتزهيد عن‌الدنيا و لذاتها

«قال عليه‌السلام يا هشام: ثم وعظ اهل العقل و رغبهم فـى‌الاخرة فقال: و مـا الحيوة الدنيا الا لعب و لهو و للدار الاخرة خير للذين يتقون افلا تعقلون» (الانعام ــ ۳۲)، قد علمت ان كمال الانسان منوط بامـرين: الاحاطة بـالمعلومات والتنزه عـن التعلقات، فالزهد و هو عبارة عن قطع التعلق بالدنيا عن النفس لاعـن قطع الدنيا او انقطاعها بالموت و شبهه مع بقاءِ التعلق، من[1] اعظم المقامات بعد العلم ومنشاؤه العلم ايضاً، قال‌الله‌تعالى: فخرج على قومه فى‌زينته الى قوله: وقال الذين اوتواالعلم ويلكم ثواب‌الله خير (القصص ــ ۷۹ و۸۰)، نسب الزهد الى‌العلماء ووصف اهله بالعلم وهو غاية الثناءِ.

و قوله عليه‌السلام: ثم و هو للتراخى، يعنى انه تعالـى بعد ان علم اهل العقل طريق العلم و العرفان و بين لهم الايات الدالة على التوحيد والايمان بالبرهان زهدهم

۱ــ خبر قوله: فالزهد.

عن الدنیا ورغبهم فی الاخرة بالموعظة الخطابیة، اذ یکفی الخطابیات فیمایتعلق بلواحق ماعلم بالبرهانیات.

فقال سبحانه ترغیبا لهم فی الاخرة: و ما الحیوة الدنیا الا لعب و لهو، و هـذه مقدمة خطابیة استعملت لان یستدل بها علی وجوب الرغبة فـی الاخرة، و انما قلنا انها خطابیة مع انها حقة ثابتة عندنا وعندکثیر من اهل الحکمة من کون الدنیا باطلة لاحقیقة لها، لان اکثر الناس لایمکنهم تعقل ذلک من طریق العلم والیقین ، فلا منافاة بین کون المقدمة برهانیة فی نفسها خطابیة بالقیاس الی طائفة.

و اعلم ان الایات والاخبار فی فضیلة الزهد و ذم الدنیا کثیرة، وقد نبه الله سبحانه علی دثور الدنیا و وهنها و خستها و بطلانها بان مثلها تارة بـالسراب فـی ارض بقیعة یحسبه الظمآن ماء و تارة ببیت العنکبوت وتارة بالاحلام والمنامات و تارة بالظلمات و قال : ولا تمدن عینیک الی ما متعنا به ازواجاً منهم زهرة الحیوة الدنیا لنفتنهم فیه و رزق ربک خیر وابقی (طه ــ ۱۳۱)، و قال فی وصف الکفار: الذین استحبوا الحیوة الدنیا علی الاخرة[1]، فمفهـومه ان المؤمن من یتصف بنقیض ذلک و یستحب الاخـرة علی الدنیا.

و عن ابی عبدالله علیه السلام قال: من زهد فی الدنیا اثبت الله الحکمة فـی قلبه و انطق بها لسانه و بصره بعیوب الدنیا دائها و دوائهـا سالما الـی دارالسلام؛ و هـذا الحدیث ایضاً یدل بالمفهوم علی ان البصیر بعیوب الدنیا هم الحکماء. وعنه علیه السلام: جعل الخیر کله فی بیت وجعل مفتاحه الزهد فی الدنیا. و عنه علیه السلام قال رسول الله صلی الله علیه و اله: الدنیا دار من لادار له و لها یجمع من لاعقل له. وقیل: من زهـد فی الدنیا اربعین یوماً اجری ینابیع الحکمة فی قلبه و انطق بها لسانه.

و لما قال حارثة لرسول الله صلی الله علیه و اله: انا مؤمـن حقاً فقال: مـا حقیقة

۱ــ الایة: وویل للکافرین من عذاب شدید، الذین یستحبون الحیوة الدنیا علی الاخرة (ابراهیم ــ ۳).

ايمانك؟ قال: عزفت[١] نفسي عن الدنيا فاستوى عندى حجرها و ذهبها، فكأنى بالجنة والنار وكأنى بعرش ربى بارزاً، فقال صلى‌الله عليه واله عرفت فالزم عبد[٢] نور الايمان قلبه هذا مضمونه. وقد روى بلفظ اخر اطول كما فى هذاالكتاب.

و للزهد درجات مختلفة قوة و ضعفاً حسب درجات الاقسام بالقياس الى نفسه و الى المرغوب عنه و الى المرغوب فيه ليس ههنا موضع تلك التفاصيل والدرجات فى الاقسام؛ وان مهل‌الله فى الاجل نرجع اليه فى باب ذم الدنيا.

واعلم ان البرهان على كون الدنيا ومافيها فانية لابقاء لها هوان هذا الكون اعنى الوجود الطبيعى المادى كون نـاقص مكاناً و زماناً، اما الاول فلان كل جسم مادى له اجزاء خارجية او وهمية وكل منها غائب معدوم عن صاحبه وبالعكس، و الكل ليس الاجميع اجزائه المعدومة كلها عن كلها فالكل معدوم عـن نفسه ولهذا ليس فيه ادراك وحيوة، لان الادراك عبارة عن الـوجود الحضورى لشيء اولصورته، ومالايدرك نفسه لايدرك غيره.

فهذا العالم عالم الموت والجهالة، وكل علم و حيوة يوجد للاجسام الدنيوية فهى عارضة لها من جهة النفوس المتعلقة بها ضرباً من التعلق، وجواهر النفوس من عالم الاخرة و الاخرة عالم الحيوة و العلم و اليه اشار بقوله تعالى: وما هذه الحيوة الدنيا الا لهو ولعب و ان الدار الاخرة لهى الحيوان لوكانوا يعلمون. (العنكبوت ـ ۶۴)

و اما الثانى فقد اقمنا البرهان فى كتبنا العقلية على ان الطبائـع الجرمية فلكية كانت اوعنصرية متجددة الوجود والحدوث فى كل آن فبقاؤها عين حدوثها وتجددها و وجـودها نفس زوالها و المادة و الاعـراض تابعة للطبائع، فاذن الـدنيا دار زوال بخلاف النشأة الاخرة فانها دار ثبات وقرار.

١ـ عزفت اى زهدت، و عزفت نفسه عن الشيء: زهدت فيه و منعته.

٢ـ اى هو عبد.

المشهد الخامس
فی تخویف من لایعقلون بتدمیر امثالهم و انزال الرجز من السماء علی الفاسقین لان یکون اٰیة یعتبرها العاقلون

«قوله علیه السلام یا هشام: ثم خوف الذین لایعقلون فقال تعالی: ثم دمرنا الاخرین و انکم لتمرون علیهم مصبحین وباللیل افلاتعقلون» (الصافات ـ ۱۳۷ـ۱۳۸) اشارة الی قصة قوم لوط اذغضب الله علیهم ونجی منهم لوطاً و اهله اجمعین الاعجوزاً فی الغابرین ثم دمر الباقین، و انما ذکر هذه القصة لیخوف مشرکی مکة و غیرهم من الحمقی الجاهلین حیث رأوا قریة سدوم مصبحین ممسین، و ان الذین کفروا من قومه هلکوا و الذین امنوا نجوا. معناه:

یا اهل مکة انکم لتمرون علیهم علی منازلهم فی متاجرکم الی الشام فان السدوم فی طریقه، مصبحین ای داخلین فی الصباح، وباللیل ای ومساءٍ اونهاراولیلا، و لعلها وقعت قریب منزلة تمربها المرتحل عنها صباحا و القاصد لها مساءٍ افلاتعقلون؟ ای افلیس معکم عاقل اوفیکم ذوعقل حتی تعتبروا هذه الایة الظاهرة الجلیة.

قوله علیه السلام: «و قال: انا منزلون علی اهل هذه القریة رجزاً من السماء بما کانوا یفسقون، و لقدترکنا منها اٰیة بینة لقوم یعقلون». (العنکبوت ـ۳۴ و ۳۵) هذه ایضاً متعلقة بقصة لوط لما ذکر سبحانه قوله : انا منجوک و اهلک الا امرأتک کانت من الغابرین، (العنکبوت ـ ۳۳) عقب هذه البشارة بتنجیته وقومه ببشارة اخری هی انزل الرجز علی اعدائه.

و اختلفوا فی ذلک ، فقال بعضهم حجارة و قیل نار و قیل خسف، و علی هذا لایکون عینه من السماءِ و انما یکون مبدؤه او القضاءِ به من السماء، بل اکثر هذه الامور لیست اعیانها نازلة من السماء، و انما کانت حقائقها ومبادیها موجودة فی عالم القضاء ثم فی السماءِ نزلت منهما الی الارض، وهی فی کل عالم بصورة تناسبها کمااشیر الیه انفاً.

و ان کلام الملائکة مع لوط علیه السلام جری علی نمط کلامهم مع ابراهیم

عليه‌السلام قدموا البشارة له على‌الانذار و التخويف لقومه حيث قالوا: انا منجوك ثم قالوا: انا منزلــون على اهل هذه القرية رجزاً، و لــم يعللوا التنجية لشيءٍ كما عللوا الانذار بقولهم: بما كانوا يفسقون، فما قالوا انا منجوك لانك نبى اوموحد اوعابد.

ولعل النكتة فيه ان‌الرحمة بالذات فلاتعليل فيها والغضب عرضى انما ينشأ لعلة قوله‌تعالى: ولقدتركنا منها اية بينة لقوم يعقلون، اى تركنا من‌القرية، اذ القرية و[1] فيها الماءالاسود وهى‌بين‌القدس والكرك اية واضحة ليعتبرها اهل العقل.

دقيقة قرانية: وهى‌ان‌الله‌جعل‌فى‌هذه السورة الاية فى‌نوح وابراهيم عليهماالسلام بالنجاة حيث قال: فــانجيناه واصحاب السفينة و جعلناها اية للعالمين، (العنكبوت ــ ١٥)، وقال: فانجاه‌الله من‌النار ان فى ذلك لايات لقوم يــؤمنون، (العنكبوت ــ ٢٤)، وجعل ههنا الهلاك اية، و النكتة هى ان الاية فــى ابراهيم عليه‌السلام كانت فى نجاته من‌النار لكون صيرورة النار بردا و سلاماً امراً الهيا عجيباً ولم يكن فى ذلك الوقت اهلاك لاحد.

واما فى‌نوح عليه‌السلام فلان الانجاء من‌الطوفان و هوملاء الجبال باسرها امر عجيب الهى وما به النجاة وهوالسفينة كان باقيا والغرق لم يبق لمن بعده اثــر فجعل الباقى اية، و اما ههنا فنجاة لوط عليه‌السلام لم يكن بامر يبقى اثره للحس، والهلاك اثره محسوس فى‌البلاد، فجعل‌الاية ههنا الامر الباقى فى‌البلاد وهناك السفينة.

وههنا لطائف اخرى احديها: وهى اية قدرةالله موجودة فى‌الانجاء و الاهلاك، فذكر من‌كل باب اية وقدما ية‌الانجاء لانها اثر الرحمة على ماهودأبه من‌تقديم‌الرحمة على‌الغضب.

وثانيتها: قال فى‌السفينة: جعلناها اية، ولم يقل بينة، و قــال ههنا: اية بينة، لان الانجاء بالسفينة ربما يقع فى‌وهم‌جاهل انها لايفتقر الى‌شىء اخر الهى، واما الايةههنا وهى‌الخسف وجعل ديــار معمورة عاليها سافلها فهوليس بمعتاد فلابدفيه من‌الاعتراف بانه من امرالله.

١ــ الواو حالية.

و ثالثها: انه قال هناك: للعالمين، و قال ههنا: لقوم يعقلون، لان السفينة موجودة فی‌جميع اقطار العالم، فعندكل قوم مثال لسفينة نوح يتذكرون بها حاله، و اذا ركبوا فيها يطلبون من‌الله‌النجاة ولايثق احدبمجرد السفينة بل‌يكون دائما مرتجف القلب متضرعاً الی‌الله طلباً للنجاة.

و اما اثر الهلاك فی‌هذه البلاد ففی مواضع مخصوصة لايطلع عليها الا من يمربها ويصل اليها ويكون له‌عقل يعلم ان ذلك من امرالله و قدرته لاختصاصه بمكان دون مكان و فی زمان دون غيره.

المشهد السادس
فی ان العقل لاينفك عن العلم وهما متصاحبان

قوله عليه‌السلام: «يا هشام: ان العقل مع العلم‌فقال: وتلك الأمثال نضربهاللناس وما يعقلها الاالعالمون» (العنكبوت ـ ۴۳).

قد علمت ان العقل بجميع معانيها المختلفة مستلزمة للعلم مطلقا وفی‌بعضهاعين العلم؛ والعقل‌البسيط القرانی‌الذی هواشرف اقسامه عبارة عن‌وجود جميع‌المعلومات اوجلها فی‌ذات واحدة علی وجه الاجمال، وبعده العقل التفصيلی الفرقانی وهی‌العلوم الكليةالتفصيلية التی‌افادها ذلك‌العقل البسيط الفعال لها: وهذه العلوم الصوريةالمفصلة موجودة لذلك العقل وجود الفعل للفاعل علی وجه مقدس وهی‌موجودة للنفس‌العاقلة وجود الفعل للقابل وجوداً زمانيا متغيراً متكثراً.

ولماكان المراد بالعلم ههنا هو ادراك المعقولات واليقينيات فلاجرم كان‌مدركه ذاتاعقلية بسيطةكانت اونفسانية، ثم ان‌المثل كمامرت الاشارة اليه‌عبارة عن‌اداء المعنی فی‌صورة ان نظرت الی معناها وجدته صادقاً و ان نظرت الی‌صورتها وجدته‌كاذباً.

و انما كثرفی‌القران ضرب‌الامثال لان الدنيا من‌عالم الملك والشهادة والاخرة من عالم الغيب و الملكوت، و ما من صورة فی‌هذا العالم الاولها حقيقة فی‌عالم الاخرة.

وما من معنى حقيقي في الاخرة الا وله مثال وصورة في الدنيا، اذ العوالم والنشآت متطابقة تطابق النفس و الجسد، ونحن الان نتكلم في الدنيا عن الاخرة و شرح احوال الاخرة لمن كان بعد في الدنيا لايمكن الا بمثال، و لذلك وجدت القران مشحونا بذكر الامثال كقوله ههنا وقوله: مثل الجنة التي وعد المتقون فيها انهار (محمد-١٥)... الاية، مثلهم كمثل الذى استوقد ناراً، (البقرة-١٧) مثل الذين ينفقون اموالهم، (البقرة-٢٦١) مثل ماينفقون، (آل عمران-١١٧) مثله كمثل الكلب، (الاعراف-١٧٦) مثلهم كمثل الحمار[١] ضرب الله مثلا للذين آمنوا، (التحريم - ١١) ضرب لكم مثلا من انفسكم، (الروم-٢٨) الى غير ذلك من الايات.

و ذلك لان عالم الملك نوم بالاضافة الى الملكوت كما في قوله عليه السلام: الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا، فالموجودات في الدنيا امثلة لما في الاخرة كما ان المرئيات في النوم امثلة لما في هذه الدنيا، فما سيكون في اليقظة لايظهر لك في النوم الا بضرب الامثال المحوجة الى التعبير، وكذلك ماسيكون في يقظة الاخرة لايتبين لك في نوم الدنيا الى في كسوة الامثال، ونعنى بكسوة الامثال ما تعرفه من علم التعبير و التعبير من اوله الى اخره مثال تعرفك طريق ضرب الامثال.

وليس للانبياء عليهم السلام ان يتكلموا مع الخلق الا بضرب الامثال، لانهم كلفوا ان يكلموا الناس على قدر عقولهم وقدر عقولهم انهم في النوم و النائم لايكشف له شيء الا بمثل، فاذا ماتوا انتبهوا وعرفوا ان المثل صادق.

فالانبياء عليه السلام هم المعبرون لما عليه اهل الدنيا من الاحوال و الصفات و مايؤل عاقبتها في يقظة الاخرة بكسوة الامثال الدنيوية، كما ان ابن سيرين هو المعبر لما رآه الانسان في النوم في كسوة المثل الى ماينتهي اليه امره في اليقظة.

قيل: جاء رجل الى ابن سيرين وقال: رأيت كان في يدى خاتماً اختم به افواه الرجال وفروج النساءِ فقال: انك مؤذن تؤذن في رمضان قبل الفجر فقال: صدقت. وجاءِ اخر فقال: رأيت كأني اصب الزيت في الزيتون فقال: ان كان تحتك جارية اشتريتها

١- مثل الذين... كمثل الحمار - الجمعة ٥.

ففتش عن حالها فانها امك، لان الـزيتون اصل الزيت فهورد الى الاصل، فنظر فـاذن جاريته كانت امه وقدسبيت فى صغره، وقال اخر: كأنى اعلق الدر فى اعناق الخنازير فقال: انك تعلم الحكمة غير اهلها وكان كما قال.

فقدظهر وتبين لك معنى ضرب الامثال، ولوفتح لك باب الموازنة بين المحسوس و المعقول لانفتح باب عظيم فى العلم، اذ فى معرفة الموازنة بين العالمين عالم الملك و الشهادة وعالم الملكوت و الغيب اسرارشريفة من لم يطلع عليها حـرم عليه الاقتباس من انوار القران و التعليم ولم يحط من علمه الا بالقشور.

و الرؤيا الصادقة جزء من النبوة، لان مايراه النائم الصادق النوم انما يراه حقا لما يتجلى له فى عالم الغيب شيءٍ مما فى عالم الشهادة، وعـالم الغيب و الملكوت هو عالم النبوة و النبى من يتجلى له تمام الملك و الملكوت.

وكما يتجلى حقائق الاشياءِ فى عالم النوم بكسوة الامثال كذلك يتجلى فى النشأة الاخرة بكسوة الامثال والصور اللائقة بتلك النشأة، ولعل ذلك المؤذن الذى يؤذن فى شهر رمضان قبل الفجر يحشر يوم القيامة وفى يده خاتم من ناريخرج من فمه ويقال له: هذا هو الخاتم الذى تختم به افواه الرجال وفروج النساءِ و يقول: والله مافعلت فيقال له: نعم كنت تفعله ولكن تجهله؛ لان هذا روح فعلك قدنفخ بنفخ الصور فى قالبه، وهكذا تتمثل وتتصور حقائق الاشياء وارواحها يوم القيامة بصور تناسبها، ويكون الروح فى غطاء من الصور فى عالم التلبيس وعالم الحس و الان فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد (ق ــ ۲۲).

واما قوله: لايعقلها الا العالمون، فـالمراد منه ان تلك الامثال المضروبة للناس لابد ان ينتفع بها العام والخاص، فنصيب العامى من كل مثل ان يدرك ظاهره المحسوس و يقف عليه و ينتفع به ترغيباً و ترهيبا لما فيه ضرب مـن المطابقة لاصله ، و نصيب الخاصى ان يدرك باطنه و يعبر من ظاهره الى سره ومن محسوسه الجزئى الى معقوله الكلى، فارباب القشور الظاهرة و هـم اكثر الناس لايدركـون مـن تلك الامثال الا محسوساتها، و اما اهل البصائر والعلوم وهم الاقلون كما سيجيء فيدركون معقولاتها

كل بحسب حاله ومقامه.

المشهد السابع
فی مذمة من‌لايعقل، ای‌العقل الاكتسابی الذی هو ملكة ادراك‌المعقولات لا العقل المطبوع، اذ ربماكان لهم و لكن اعرضوا عن استعماله فصاروا كالبهائم

قوله عليه‌السلام: «يا هشام، ثم ذم الذين لايعقلون فقال: اذا قيل لهم اتبعوا مـا انزل‌الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه‌آبائنا او لوكان اباؤهم لايعقلون شيئا ولا يهتدون» (البقرة ـ ١٧٠).

و اعلم ان كل من اتبع قـول الاسلاف و المشايخ بغير بصيرة ولا دليل فهـو داخل تحت هذه المذمة، وقد نری اكثر المنتسبين الی العلم يرجع حاصل علومهـم الی تقليد المشايخ الماضين الذين هم بمنزلة ابائهم، فالاية دالة علی وجوب الاخـذ بالـدليل و ترك التقليد. قال ابن‌عباس: نزلت الاية فـی اليهود و ذلك حين دعاهـم رسول‌الله صلی‌الله عليه و اله الی الاسلام فقالوا: نتبع ما وجدنا عليه اباءنا فهم كانوا خيراً منا.

و اعلم قوله تعالی: الفينا ، ای وجـدنا بدليل قوله فی اية اخری بل نتبع مـا وجدنا (لقمان ـ ٢١)، و قوله: الفيا سيدها لدی الباب (يوسف ـ ٢٥)، ان‌الله تعالـی امرهم ان يتبعوا ما انزل‌الله تعالی من الحجج القاطعة والبراهين الباهرة فهم قالوا: ما نتبع ذلك بل نتبع ابائنا واسلافنا، فكأنهم عارضوا الدلالة بالتقليد، فوبخهم‌الله‌بقوله: او لوكان اباؤهم لايعقلون شيئا ولايهتدون، فان الواو فی قوله: اولوواوالعطف دخلت عليه همزة الاستفهام للتوبيخ، لانها تقتضی الاقرار بشیء يكون الاقرار به صحيحاً كما يقتضی الاستفهام الاخبار عن‌المستفهم.

واعلم ان تقرير الجواب من قولهم من وجوه:

الاول: ان يقال للمقلد: هل تعرف بان شرط جواز تقليد الانسان ان يعلم كـونه محقاً فكيف عرفت انه محق ، ان عـرفته بتقليد اخـر لزم التسلسل و ان عرفته بالعقل

فذاك كان[1] ولاحاجة الى التقليد؛ و ان قلت: ليس من شرط جواز تقليده ان يعلم كونه محقا فاذن قد جوزت تقليده و ان كان مبطلا، فاذن انت على تقليدك لاتعلم انك محق او مبطل.

و ثانيها: هب ان ذلك المتقدم كان عالما بهذا الشيء، الا انا لوقررنا دليل المتقدم ولانذهب عليه كان لابد من العدول الى النظر فكذا ههنا.

وثالثها: انك اذا قلدت مـن تقدمك فذلك المتقدم كيف عرفه؟ أعرفه بتقليد او لا بل بدليل؟ فان عرفه بالتقليد لزمه اما الدور او التسلسل، وان عرفه لابالتقليد بل بدليل، فاذاً اوجبت تقليد ذلك المتقدم وجب عليك ان تطلب العلم بالـدليل لا بالتقليد، و الا لكنت مخالفاً له حيث طلبت العلم بالتقليد وهو كان يطلبه بالدليل.

فثبت ان القول بالتقليد ثبوته يرجع الى نفيه فيكون باطلا.

و ههنا دقيقة: و هى انه سبحانه ذكر هذه الاية عقيب الزجر عن اتباع خطوات الشيطان، فدل على انه لافرق بين متابعة وساوس الشيطان وبين متابعة التقليد للاباء، و فيه اقوى دليل على وجوب النظر والاستدلال والاستبصار و ترك التعويل على ما يقوله الغير من غير دليل.

قال بعض الحكماء الاسلاميين: من صدق بغير دليل فهو حمار، وكأنه نظر فى قـوله سبحانه ؛ مثل الذين حملوا التورية ثم لم يحملوهـا كمثل الحمار يحمل اسفارا (الجمعة ـ ۵)، وقوله: لايعقلون شيئا، اى لايعقلون من المعقول شيئا، والمعقولات هى العلوم العقلية والمعارف اليقينية وليس فيه ذكر العام وارادة الخاص كما زعمه الخطيب الرازى فى تفسيره مستدلا على جوازه بقوله تعالـى: لايعقلون شيئا، مـع انهم يعقلون كثيراً من امور الدنيا، فالمراد بقوله: لايعقلون شيئا، اى ليس من شأنهم ادراك المعقولات التى هـى عبارة عن ذات الله و صفاته و افعاله العظيمة و كتبه و رسله واليوم الاخر، و بقوله: لايهتدون، اى لايهتدون الى طريق اكتسابه.

قـوله عليه السلام: «و قال: و مثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لايسمع الا

۱ــ كذا بخطه الشريف، والظاهر «كاف».

دعاء و نداءٍ صم بكـم عمى فهم لا يعقلون» (البقرة ـ ١٧١)، هذه الاية متصلة بالايـة السابقة والمعنى: انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم عند الدعاء الى اتباع ما انزل‌الله والتدبر فيه تركوا النظر و اصروا الى التقليد وقالوا: نتبع ما الفينا عليه ابائنا، ضرب لهم مثلا للسامعين انهـم انمـا وقعوا فيما وقعوا فيه بسبب ترك الاصغاء و قلة الاهتمام بالدين فصاروا من هذا الوجه بمنزلة الانعام، فكان فى هذا التمثيل نهاية‌الزجر والردع لمن سمعه عن ان يسلك مثل طريقهم فـى اختيار التقليد وترك‌الاهتمام وعـدم تحصيل المعرفة والاستبصار.

والنعق مأخوذ من‌نعق الراعى بالغنم اذا صاح بها، واما نعق الغراب فهوبالغين المعجمة.

و لاهل التفسير فـى هذه الاية طريقان: احدهما: تصحيح المعنى باضمار فـى اللفظ، والثانى : اجراء الاية على ظاهرها من غير اضمار؛ اما الذين اضمروا فذكروا وجوهاً.

الاول: وهو قول اخفش والزجاج و ابن‌قتيبة كأنه قال: ومثل‌الذين يدعون اهل الكفر الى الحق كمثل‌الذى ينعق فصار الناعق مثل الداعى الى الحق كالرسول و سائر الدعاة الى‌الحق و صار الكفار بمنزلة الغنم المنعوق بها؛ ووجه التشبيه عدم فهمهم‌لما يستمعون كالبهيمة تسمع‌الصوت ولاتفهم معناه.

الثانى: مثل‌الذين كفروا فى دعائهم الهتهم من الاوثان كمثل الناعق فـى دعائه لما لايسمع ولايفهم شيئا من الكلام كالبهائم و ما يجرى مجراه، والبهائم لاتفهم فشبه الاصنام لانها لاتفهم بالبهائم؛ فاذا كان من دعى بهيمة عد سفيهاً جاهلا فمن دعى حجراً كان اولى بالذم، والفرق بين هذا القول و ما قبله، ان المحذوف ههنا هـو الدعوة و هناك الداعى، و فيه ان قوله: الادعاء و نداء لايساعده، لان الاصنام لايسمع شيئا.

الثالث: مثل الذين كفروا فى دعائهم الهتهم كمثل الناعق فى دعائه عند الجبل، فانـه لايسمع الا صدى صوته، فاذا قال: يا زيد، يسمع مـن الصدى يا زيـد، فكذلك هؤلاءالكفار اذا دعوا هذه الاصنام والاوثان لا يسمعون منها الا ما تلفظوا به من‌الدعاء

والنداء.

الطريق الثانى فيه وجهان:

الاول: ان يقول: مثل الذين كفروا فى قلة عقلهم فى عبادتهم لهذه الاوثان كمثل الداعى اذا تكلم مع البهائم، فكما انه يقضى على ذلك الداعى بقلة العقل فكذا ههنا.

الثانى: مثل الذين كفروا فى اتباعهم ابائهم و تقليدهم كمثل الراعى اذا تكلم مع البهائم؛ فكما ان الكلام مع البهائم عبث عديم الفائدة فكذا التقليد عبث عديم الفائدة؛ واما قوله: صم بكم عمى، فقيل فيه: انه تعالى لما شبههم بالبهائم فى عدم العقل زاد فى تبكيتهم فقال: صم بكم عمى، لانهم صاروا بمنزلة الصم فى ان الذى سمعوه كأن لم يسمعوه، و بمنزلة البكم فى ان لايستجيبوا لما دعوا اليه، و بمنزلة العمى من حيث انهم اعرضوا عن الدلائل فصاروا كأنهم ما شاهدوها.

اقول: الاولى بل الحق ان يحمل كلام الله مهما يمكن على الحقيقة دون المجاز و التشبيه، و ههنا كذلك. فان الانسان غير هذا السمع الحسى سمع عقلى يسمع به المعقولات و يدركها ادراكاً عقليا، وله غير هذا البصر الظاهرى بصر عقلى يرى به الصور العقلية ويشاهدها مشاهدة اجلى و اوضح من مشاهدة هذا البصر للصور الحسية، وله ايضاً نطق عقلى يتكلم به الاقوال العقلية وهو عبارة عن القائه العلوم المفصلة واعلام المعقولات.

فلاهل الله اعين يبصرون بها و اذان يسمعون بها و قلوب يعقلون بها والسنة يتكلمون بها غير ماهى هذه الاعين و الاذان والقلوب والالسنة عليه من الصور كما قال تعالى: فانها لاتعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور (الحج- ۴۶)، و ان المختوم فى الازل على قلوبهم وعلى سمعهم و على ابصارهم غشاوة، صم بكم عمى فهم لايعقلون (البقرة - ۱۷۱)، و والله ان عيونهم لفى وجوههم و ان اسماعهم لفى اذانهم و ان قلوبهم لفى صدورهم و لكن عناية الله ما سبقت لهم بالحسنى ولم تفتح لهم ابواب السماء، قال تعالى: وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض

(الانعام ــ ٧٥).

و قد ورد فی الروایة عن النبی صلی‌الله علیه و اله: انی اری ما لاترون، و عنه صلی‌الله علیه و اله ایضاً: لولا تزیید فی‌حدیثکم و تمزیج[١] فی‌قلوبکم لرأیتم ما اری و لسمعتم ما اسمع، وعن امیرالمؤمنین علیه‌السلام، رأیته فعبدته لم اعبد رباً لم اره، قال سبحانه: لتبین للناس مما نزل الیهم (النحل ــ ۴۴).

و اکثر من هذا البیان الصریح الذی فی‌القران والحدیث لایکــون، لکن این من یفرغ محله عن الخوض فی الذی لایعنیه لاثار ربه، این من یعرف الحق من الحق لامن الرجال والشیوخ والاباء؟ هذا قلیل نادر جداً.

قوله علیه‌السلام: «قال: و منهم من یستمعون الیك افانت تسمع الصم ولوکانوا لایعقلون (یونس ــ ۴۲).

اعلم انه تعالی قسم‌الکفار فی‌الایة السابقة علی هذه‌الایة قسمین: منهم من‌یؤمن به ای بالقران باطناً لکنه یجحد ومنهم من لایؤمن به، و فی هذه الایة قسم من لایؤمن قسمین: منهم فی نهایة قساوة القلب و جمود الطبع و خمود نار الذهن ومنهم مــن لا یکون کذلك لمکنة استعداد فطری له، فوصف القسم الاول فقال:

من یستمعون الیك، لحصول السمع الحسی لهم مع انهم صم مــن حیث عدم ادراك المعنی، فبین سبحانه لرسوله انه لاجدوی فی اسماعك ایاهــم ایات الکلام ولا ینفع الانذار والنصیحة، لانهم قد بلغوا فــی مرض العقل الی حیث لا یقبلون العلاج، والطبیب اذا رآی مریضاً لایقبل‌العلاج اعرض عنه ولایستوحش من‌عدم قبوله‌العلاج، فهم مثل‌ذلك فاعرض عنهم، والیه الاشارة فیما قال‌تعالی بلسان نبیه: ولاینفعکم نصحی ان اردت ان انصح لکم ان کان‌الله یرید ان یغویکم (هود ــ ۳۴)، فکما لایمکن جعل الاصم سمیعا والاکمه بصیرا فکذلك اسماع الایات الالهیة غیرممکن لمن بلغ قلبه‌الی

١ــ التزیید الغلاء والکــذب وتکلف الــزیادة فــی‌الکلام. تمزیج بالیاء التحتانیة والجیم من اعوان ابلیس، ومنه الحدیث: ان لابلیس عونا یقال له تمزیج، اذا جــاء اللیل ملأت بین الخافقین.

هذا الحد من القساوة.

نکتة

احتج بعض الناس على ان السمع افضل من البصر بهذه الاية؛ حيث قرن تعالى بذهاب السمع ذهاب العقل ولم يقرن بذهاب البصر فالسمع افضل وهو مزيف. لان الذى نفاه الله تعالى من السمع ههنا بمنزلة ما نفاه من البصر لانه اراد بصائر القلوب لا ابصار العيون، والذى يبصره القلوب هو الذى يعقله.

و ذكر فى هذا الباب دلائل اخرى منها: ان ذكر السمع والبصر اينما وقع فى القران فانه فى الاغلب قدم السمع على البصر.

و منها: ان العمى قد وقع فى حق الانبياء عليهم السلام واما الصمم فغير جائز لانه يخل باداء الرسالة.

ومنها: ان السمع يدرك من جميع الجوانب دون البصر.

ومنها: ان الانسان يستفيد العلم من المعلم و الاستاذ و ذلك لايمكن الا بالسمع ولايتوقف على البصر.

و منها انه قال تعالى: ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع و هوشهيد، (ق ــ ۳۷) فجعل السمع قريباً للعقل لانه المراد من القلب ويؤكده ايضاً قوله: لوكنا نسمع اونعقل ماكنا فى اصحاب السعير (الملك ــ ۱۰)، فجعلوا السمع سبباً للخلاص من عذاب السعير مثل العقل.

ومنها: ان امتياز الانسان عن سائر الحيوان بالنطق والكلام و انما ينتفع به السامعة لاالباصرة، فمتعلق السمع النطق الذى به شرف الانسان و متعلق البصر الالوان و الاشكال و ذلك امر مشترك بينه وبين سائر الاجسام.

ومنها: ان الانبياء عليهم السلام يريهم الناس ويسمعون كلامهم ولا تثبت نبوتهم برؤيتهم بل باستماع كلامهم، فالمسموع افضل من المرئى فوجب بهذه الوجوه ان يكون السمع افضل من البصر.

اقول: وفی اکثر هذه الوجوه نظر یطول الکلام بذکره، ومن الناس من قال: ان البصر افضل من السمع بوجوه:

الاول: ان فی المثل المشهور: ان لیس الخبر کالمعاینة، و ان لیس وراء العیان بیان، و ذلك یدل علی ان اکمل وجوه الادراك البصر.

الثانی: ان عجائب حکمة الله فی تخلیق العین التی هی محل الابصار اکثر من عجائب حکمته فی تخلیق الاذن التی هی محل السماع، و انه جعل تمام الزوج الواحد من الازواج السبعة الدماغیه من العصب الة للابصار و رکب العین مع سبع طبقات و ثلاث رطوبات و جعل لحرکات العین عضلات کثیرة علی صور مختلفة و الاذن لیس کذلك، و کثرة العنایة فی تخلیق الشیء یدل علی کونه افضل من غیره.

الثالث: ان الة القوة الباصرة هی النور و الة القوة السامعة هی الهواء، و النور اشرف من الهواء فالباصرة افضل من السامعة.

الرابع: ان البصر یری مافوق سبع سموات والسمع لایدرك مابعد منه علی فرسخ، فکان البصر اقوی و افضل، وهذا الوجه مدافع لقولهم: ان السمع یدرك من جمیع الجوانب و البصر لایدرك الا من جانب واحد.

والخامس: ان کثیراً من الناس یسمع کلام الله فی الدنیا و اختلفوا فی انه هل یراه احد فیها، و ایضا ان موسی علیه السلام سمع کلام الله من غیر سبق سؤال و التماس و لماسأل الرؤیة قال: لن ترانی، (الاعراف ـ ١٤٣) فذلك یدل علی ان حال الرؤیة اعلی من حال السماع.

قال ابن الانباری: کیف یکون السمع افضل من البصر وبالبصر یحصل کمال الوجوه وبذهابه یذهب؟ وذهاب السمع للایؤثر فی الانسان عیباً والعرب یسمی العینین: کریمتین، ولایصف السمع بمثله، ومنه الحدیث: من احب کریمتاه.

اقول: ومن وجوه افضلیة البصر علی السمع: ان البصر قوة فعلیة بناء علی ما ذهبنا الیه من ان الابصار انماهو بانشاء النفس مثل المبصرات فی صقع من ملکوتها الاسفل و السمع قوة انفعالیة، والقوة الفعلیة افضل من الانفعالیة

فهذه‌هی الوجوه‌المذکورة‌فی‌الجانبین و الحق‌فی‌هذاالمقام القول فیهمابالتفصیل بعد الاستفسار بان یقال اولا هـل‌المراد منهما العقلیتان او الحسیتان؟ و علـی‌الاخیر هل المراد حالهما بالقیاس الی‌نفسهما اوبالقیاس الی‌النفس التی تستعملهما؟

وعلی‌الثانی بالقیاس الی الحیوان مطلقاً اوبالقیاس الی الانسان خاصة؟ و علی الثانی من جهة دنیاه اومن جهة اخـراه؟ وعلی‌الثانی من‌جهة العلم اومن‌جهة العمل و فی‌هذه‌النشأة اوفی‌النشأة الاخرة؟ ثم یقاس بینهما فی‌واحدواحد من‌الاقسام فیظهر عند ذلک‌ان‌الحکم بالافضلیة علی‌الاطلاق لواحد منهما بخصوصه علی‌صاحبه غیرسدید کما لایخفی علی‌اهل البصیرة.

قوله‌علیه‌السلام: «وقال: ام تحسب اناکثرهم‌یسمعون اویعقلون انهم‌الاکالانعام بل هم اضل سبیلا» (الفرقان ـ ۴۴).

تحقیق هذه الایة: ان الحقیقة فی کل نوع طبیعی من‌الناس و الفرس و الفلك و الکوکب وغیرها، لیست صورها المحسوسة بل‌معناها، فالانسان انسان بحقیقةالانسانیة و روحه النطقی و الحمار حمار بروحه البلیدة و الکلب‌کلب بروحه الضاریة و کـذا فی‌سائرالانـواع الطبیعیة[1] سیما التی لها نفوس و ارواح غیر اجسادها، ولکن‌الانسان یختص من بینها بخصوصیة اخری وهی:

ان غیر الانسان من‌الحیوان و الفلك و الجن وغیره بحیث‌یکون ظواهرها دائما تطابق معانیها و ارواحها، بخلاف‌الانسان فی‌هذه‌النشأة فانه قدیقع التخالف بین‌روحه وبدنه، و ذلك لکونه قابلا لاکتساب الملکات والاخلاق.

فان من فعل فعلا اوتکلم بکلام حصل منه فی‌نفسه اثر و حال یبقی زمانا، و اذا تکررت الافاعیل من باب واحد استحکمت الاثار فـی النفس فصارت الحال ملکة و صورة فیصدرمنها بسببها الافعال بسهولة من غیر رویة وحاجة الـی‌تجشم‌کسب جدید بعد مالم‌یکن‌کذلك، و الیه الاشارة فی‌باب‌الملکة العلمیة بقوله‌تعالی: یکادزیتها یضیئی ولولم تمسسه‌نار. (النور ـ ۳۵)

۱ـ لان لکل منها حیوة کماقال به العرفاء.

ومن هذا الوجه يحصل تعلم الصنائع و المكاسب العلمية والعملية، ولولم يكن هذا التأثر المتلاحق للنفس الادمية و الاشتداد فيها يوماً فيوماً لم يمكنها تعلم شیء من الحرف و الصنائع ولم ينجع فيها التأديب و التهذيب ولم يكن فی تأديب الاطفال و تمرينهم الاعمال فائدة.

فتلك الاثار اعنی الاحوال تصير ملكات، و الملكة ای الخلق صورة الباطن كما ان الخلق الظاهر، فالخلق والخلق قد يتخالفان فی بعض الناس، فترى الظاهر بشراً و الباطن قد تحول وصار بهيمة اوسبعاً اوشيطاناً وهذا هومسخ الباطن، ولما كانت القيامة موطن بروز الحقائق بصورها الذاتية بلاالتباس وتدليس كما فی الدنيا، فيحشر بعض الناس على صورة القردة اوالخنازير اوالكلاب.

اذا عرفت هذاالمسألة الشريفة التی اكثرالناس فی غفلة عنها فنقول:

نبه الله تعالى رسوله صلى الله عليه واله على هذا السر، يعنی ان الذی به يفارق الانسان البهائم و الانعام هو ادراك مايخرج عن عالم الحواس، فمن ذهل عن ذلك و عطل نفسه عن تحصيله و اهمله وقنع بدرجة البهائم ولم يجاوز عالم المحسوسات فهو الذی اهلك نفسه وابطل قوة استعداده بالاعراض عن الايات والتأمل فيها، فنزل الى درجة البهائم و افق الانعام وترك الترقی الى الملاء الاعلی وكان كافراً لنعمة الله عليه و متعرضاً لسخطه ونقمته ولذلك قال:

بل هم اضل سبيلا، لان البهائم و الانعام ما ابطلت استعدادها لماكان لها و ما اضلت عن سبيلها التی كانت عليها، و اليه الاشارة بقوله: ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها ان ربی على صراط مستقيم. (هود ــ ۵۶)

و ايضا البهيمة يتخلص بالموت وهذة النفوس الضالة باقية بعدالموت الا انها منكوسة الرؤس الى اسفل سافلين كما فی قوله تعالى: ولوترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم، (السجدة ــ ۱۲) فبين انهم عند ربهم الا انهم منكوسون منحوسون انقلبت وجوههم الى اقفيتهم و انتكست رؤسهم عن جهة فوق الى جهة اسفل، و ذلك حكم الله فيمن اعرض عن اياته ونسوا ذكر الله، نسوا الله فانساهم انفسهم، (الحشر ــ ۱۹)

ذلك فقدير العزيز العليم. (يس ــ ۳۸)

تذكرة فيها تبصرة

اعلم ان مسخ البواطن فى‌هذه‌الامة كثير كما ظهر المسخ فى امة موسى عليه‌السلام حين جعل‌الله فى‌بنى اسرائيل قردة وخنازير؛ فترى فى‌هذا الزمان الصور اناسى و فى الباطن غير تلك‌الصور من ملك اوشيطان اوحيوان‌مناسب لما هوعليه فى باطنه من كلب اوحمار اوخنزير اوقردة او اسد، وكل‌ذلك يخالف مايطلبه انسانيته، اما عال او سافل لما سبق ذكره من تحولات الباطن وتطورات النفس وتقلباتها اما على وجه الترقى او على‌وجه الاعوجاج او الانتكاس.

و قد روى عن‌النبى صلى‌الله عليه واله من طريق العامة و الخاصة باختلاف اللفظ ما معناه انه يخبر عن ربه فى‌صفة قوم من منافقى امته انهم:

اخوان العلانية اعداء السريرة السنتهم احلى من‌العسل قلوبهم قلوب الذئاب يلبسون للناس جلود الضأن من‌اللين، فهذا بعينه هومسخ‌الباطن و فى‌رواية بعد قوله: السنتهم احلى من‌العسل قوله: وقلوبهم امر من‌الصبر، و هو ان يكون قلبه قلب ذئب و صورته صورة انسان والله العاصم من‌هذه القواصم.

و بالجملة لماكان موطن القيامة موطن ظهور البواطن يحشرالناس على‌صور نياتهم وملكاتهم، واهل‌الكشف لظهور سلطان الاخرة عليهم وبروزه لهم يرون بعين البصيرة كل انسان على صورته التى‌يحشر عليها يوم‌القيامة كما دل عليه حديث‌الحارثة الانصارى.

و ربما يشغل بعض المكاشفين مشاهدة صورة ذلك الموطن الاخروى عن مشاهدة صورة موطنه الدنيوى على عكس حال المحجوبين الذين يشغلهم مشاهدة الصور الدنيوية عن مشاهدةالصور الاخروية، كما نقل عن بعض المكاشفين انه دخل عليه ذات يوم واحد من اهل بلده وكان هومستغرقاً فى‌حاله، فلما نظر اليه قال‌لخادمه:

اخرج هذا الحمار، فلم يكن يرمنه‌الاصورة الحمار، ثم بعد ان زال عن هذه

الحال اخبره الخادم بماجرى فقال ما قلت الا مارأيت.

و اعلم ان هذه الحال لذلك المكاشف لعدم تمام قوته و احاطته بالجانبين ونظره بالعينين اليمنى و اليسرى جميعاً، و اما الكامل فهو جالس كاصحاب الاعراف على الحد المشترك بين العالمين ويشاهد النشأتين، فلايحجبه احديهما عن الاخرى ولايشغله شأن عن شأن، فقد ظهر و تبين لك ان قوله تعالى: اولئك كالانعام، و قوله: مثله كمثل الكلب وقوله: كمثل الحمار ومايجرى هذا المجرى انما المراد بها مسخ الباطن لامجرد التشبيه فى بعض الصفات كما زعمه الاكثرون.

قوله عليه السلام «و قال: لايقاتلونكم جميعاً الا فى قرى محصنة او من وراء جدر بأسهم بينهم شديد تحسبهم جميعا و قلوبهم شتى ذلك بانهم قوم لايعقلون» (الحشر ـ ۱۴).

ذكر الله تعالى فى هذه الاية من ذمائم الكفرة ثلاثة امور: الجبن عن الحرب و البأس الشديد بينهم و تشتت قلوبهم، و علل الجميع او الأخير بعدم العقل والمعرفة، فان العاقل التام العقل شجاع لايتقى الموت لعلمه بان الموت على الفضيلة خير من الحيوة على الرذيلة.

والعاقل لابأس له ولاخوف عن احد غير الله، لانه يعلم ان الكل بقضائه وقدره فيتوكل عليه، ولعلمه بان: من يتوكل على الله فهو حسبه وان الله بالغ امره (الطلاق ـ ۳)، والعاقل لايخالف عاقلا اخر فلايفترق قلوبهم لان طريقهم واحدة و دينهم دين التوحيد، ولهذا قيل: العقل فن واحد والجنون فنون.

و ايضاً عالمهم عالم العقل و فيه صورة الوحدة، وعالم الجهلة و الارذال عالم الجسم لاستغراق نفوسهم فى ابدانهم، و هذا العالم عالم التفرقه والانقسام فلاجرم قلوبهم متشتة متفرقة وقلوب العقلاء مجتمعة كما فى قوله عليه السلام:

المؤمنون يد واحدة على من سواهم، ومعنى الاية حكاية احوال اليهود والمنافقين لما ذكر اولا قوله: لانتم اشد رهبة فى صدورهم من الله ذلك بانهم قوم لا يفقهون (الحشر ـ ۱۳)، اى لايعلمون عظمة الله فخوفهم من الناس اعظم من خوفهم من الله،

فلایخشون‌الله حق خشیته، و انما یخشی‌الله من عباده العلماء (الفاطر ــ ۲۸)، و غیرهم یخشی الناس کخشیةالله او اشد خشیة.

ثم ذکر انهم لخوفهم منکم لایقاتلونکم جمیعا الا فــی قری محصنة بالحصون والقلاع والخنادق، او من وراء جــدر بسبب ان‌الله القی فــی قلوبهم الرعب منکم و تأییدالله و نصره معکم، بأسهم بینهم ای فیما بینهم او بینهم و بین‌المؤمنین شدیــد، و الاول اولی لفظا ومعنی لعدم‌الحاجة الی‌الاضمار و لدلالة قوله تحسبهم جمیعا وقلوبهم شتی، یعنی تحسبهم فــی صورتهم مجتمعین علی الالفة والمحبة لکن قلوبهم شتی لان کلا منهم علی مذهب اخر وبینهم عداوة شدیدة لاغراضهم الدنیویة.

و فیه تشجیع للمؤمنین علی قتالهم ذلك بانهم لایعقلون حظوظ انفسهم و ما فیه صلاح حالهم فی الدنیا فکیف صلاح مآلهم فی الاخرة، او لیسوا من اهل العقل و الا لعلموا رشدهم و هــداهم فامنوا، فاذ لم یؤمنوا بالله و رسوله مع وضوح الامر فهــم السفهاءِ الحمقی فلاخوف منهم.

وقال علیه‌السلام: «و قــال: وتنسون انفسکم و انتم تتلون الکتاب افلا تعقلون» (البقرة ــ ۴۴).

صدر الایة: أتأمرون‌الناس بالبر و تنسون انفسکم، والهمزة الاولی للتحذیرمع التقریع والتعجب مــن حالهم؛ قیل: نزلت فی جماعة مــن‌الناس کانوا یأمرون الناس بطاعةالله وهــم کانوا یترکــونها و یقدمون علی‌المعاصی، و قیل: کانوا یأمرون الناس بالصلوة والزکوة وهم کانوا یترکونها، والبر اسم جامع لاقسام الخیر.

وقیل: نزلت فی الیهود کانــوا قبل مبعث الرسول صلی‌الله علیه و الــه یأمرون الناس باتباعه قبل ظهوره فاذا بعث لم‌یتبعوه، وقوله: و انتم تتلون الکتاب انسب‌بهذا، ای تقرؤن نعت محمد صلی‌الله علیه و اله فی کتابکم، و علی القولین المراد به القران او مطلق الکتب التی فیها الاحکام العقلیة والحث علی افعال البر والاعراض عن افعال الاثم، و قوله: افلا تعقلون، تعجب من افعالهم المنافیة للعقل کما فــی قوله تعالی: اف لکم ولما تعبدون من دون‌الله افلا تعقلون (الانبیاء ــ ۶۷)، وسبب التعجب وجوه:

احدها: انالمقصود منالامر بالمعروف والنهى عنالمنكر ارشاد الغير الىمافيه المصلحة والتحذير عما يوقعه فى المفسدة، والاحسان الى النفس اولى من الاحسان الى الغير، فمن وعظ ولم يتعظ فكأنه اتى بفعل متناقض فلذلك قال: افلا تعقلون.

والثانى: ان من وعظ فلابدان يجتهد فى ان يصير وعظه نافذاً فىالقلوب، و الاقدام علىالمعصية مما ينفرالقلوب عنالقبول، فمن وعظ و اقدم علىالمعصية فقد اراد ان يجمع بين المتناقضين وهو غير واقع منالعقلاء.

والثالث: ان من وعظ و ظهر علمه للناس ولم يتعظ فيصير هذا داعياً لهم الى التهاون بالدين والجرأة على المعصية، فاذاكان غرض الوعظ الزجر عن المعصية ثم اتى بفعل يوجب الجرأة عليها فكأنه جمع بين المتناقضين و ذلك ينافى افعال العقلاءفقال: افلا تعقلون. و قال عليهالسلام: قصم ظهرى رجلان: عالم متهتك و جاهل متنسك.

اعلم انه ذهب بعضهم الى ان ليس للعاصى ان يأمر بالمعروف و ينهى عن المنكر واحتجوا بالاية والمعقول؛ اماالاية فهذه وقوله تعالى:كبر مقتاً عندالله انتقولوا ما لاتفعلون (الصف ـ ٣). واما المعقول فهو انه لوجاز ذلك لجاز لمن يزنى بامرأة انينكر عليها فى اثناء الزنا عنكشفها عن وجهها، وهو معلوم ان ذلك مستنكر.

الجواب: المكلف مأمور بشيئين: احدهما ترك المعصية والثانى منعالغير عن فعلها، والاخلال باحد التكليفين لايقتضى الاخلال بالاخر.

و اما قوله: أتأمرون الناس بالبر و تنسون انفسكم، فهو نهى عن الجمع بينهما و ذلك يتصور على وجهين: اما ان يكون النهى راجعاً الى فعل احدهما و هو نسيان النفس مطلقا، او الى الاخر عند فعل الاول اعنى ترغيب الناس على البر حال نسيانه للنفس، والاول هوالمراد.

روى عنه صلىالله عليه و اله انه قال: مررت ليلة اسرى بى على قوم تقرض شفاههم بالمقاريض منالنار فقلت لجبرئيل يااخى: من هؤلاء؟ فقال: هؤلاء خطباء من اهل الدنياكانوا يأمرون الناس بالبر وينسون انفسهم.

المشهد الثامن

فی ان المذموم من افراد الناس کثیر وان اکثر الناس من اهل الحجاب عن الحق والضلال و البعد عن الرحمة فی المآل، لاستغراقهم فــی بحر الدنیا والشهوات و توغلهم فی الامور الباطلة والجهالات، الا من رحمه الله واخرجه الی النور من الظلمات

و فی القران ایات کثیرة دالة علی ان اکثر الناس مــن اهل الکفر والنفاق و ان اکثر المؤمنین ظاهراً هم المشرکون باطنا و ضمیراً مثل قوله: و ما اکثر الناس ولــو حرصت بمؤمنین (یوسف ـ ۱۰۳)، وقوله: وما یؤمن اکثرهم بالله الا وهم مشرکون (یوسف ـ ۱۰۶)، و قوله: یعرفون نعمةالله ثم ینکرونها و اکثرهم الکافرون (النحل ـ ۸۳)، و قوله: لقد حق القول علی اکثرهم فهم لایؤمنون (یس ـ ۷)، و قولــه: یا ایها الذین امنوا امنوا بالله و رسوله (النساء ـ ۱۳۶) یعنی یا ایهاالذین امنوا ظاهراً وتخمیناً امنوا قلباً وتحقیقاً.

و ایضاً الاحادیث الکثیرة المرویة مــن طریق الخاصة ناطقة علی ان المؤمــن الحقیقی فی غایة الندرة اعز مــن الکبریت الاحمر، اذ المراد به العارف الموحــد و العالم الراسخ فی العلم والتوحید، و لذلک ورد من المدائح العظیمة فی فضل المؤمن ما ورد.

قوله علیه‌السلام: «یا هشام ثم ذم‌الله الکثرة فقال: وان تطع اکثر من فی‌الارض یضلوک عن سبیل‌الله» (الانعام ـ ۱۱۶).

هذه الایة کما تدل علی ان اکثر الناس علی الجهالة والضلال کذلک تدل علی ان الهدی و الرشد فی عدم اتباع مــا علیه الجمهور من حیث هم علیه، فلوفــرض ما علیه الجمهور حقا فانما یجب القبول و الاتباع، اذا علم صدق ذلک بدلیل لابمجرد کــون الجمهور علیه، فالمتبع حینئذ، هوالدلیل العقلی اوالنص لاقولهم.

قوله علیه‌السلام. «وقال: و لئن سألتهم من خلق السموات و الارض لیقولن الله، قل الحمدلله بل اکثرهم لایعلمون» (لقمان ـ ۲۵).

دلت بحسب المفهوم على ان اكثر الناس يقولون مالايعلمون و انهم لايـؤمنون بالله قلباً و اعتقاداً بل لساناً و اعترافاً، و ذلك لان كونه تعالــى خالق السموات والارض مسألة نظـرية لاتعلم الابمقدمات علمية و اكثر الناس بمعزل عــن ادراكها، و لاشك ان من ادعى قولا لم يعلمه عدسفيهاً مذموما، فالاكثر داخلون فى هذه المذمة، فالحمد راجع الى الله و لمن اتاه من لدنه علما.

قولــه عليه السلام: «و قال: و لئن سألتهم من نزل من السماء ماء فاحيا به الارض بعد موتها ليقولن الله، قل الحمدلله بل اكثرهم لايعقلون» (العنكبوت ـ ۶۳).

قال اهل التفسير: انه لما بين الله تعالى فيماسبق من ايات التوحيد للمشرك مخاطبا اياه ولم ينتفع به اعرض عنه وخاطب المؤمن بقوله: يا عبادى الذين امنوا، و اتم الكلام معه و ذكرمايكون تنبيهاً على قصور عقله وقبح ماهوعليه وهذا طريق حسن فى الارشاد، فان السيد اذا كان له عبدان او ولدان واحدهما رشيد والاخر مفسد ينصح اولا المفسد فان لم يسمع يقول معرضاً عنه ملتفتاً الى الرشيد: ان هذا لايستحق الخطاب فــاسمع انت ولاتكن مثله.

فيتضمن هذا الكلام نصيحة المصلح و زجر المفسد، فان قــوله: هذا لايستحق الخطاب، يوجب نكاية فى قلبه، ثم اذا ذكرمع المصلح فى اثناء الكلام والمفسديسمعه: ان هذا اخاك العجب منه انه يعلم قبح فعله ويعرف الفساد من الصلاح وسبيل الرشاد ثم يعمل بضده، و يكون هذا الكلام ايضاداعياً له الى سبيل الرشاد مانعاً له من ذلك الفساد، فكذلك قال الله تعالى مع المؤمنين العجب منهم: ان سألتهم من خلق السموات والارض وسخر الشمس و القمر ليقولن الله، و ان سألتهم من نزل من السماء من ماء فاحيا بــه الارض ليقولن الله ثم لايؤمنون، هذا ما ذكروه.

اقول: الذى يستفاد من كلامه عليه السلام ان المراد التنبيه على شرف العقل وعظم قدر الايمان الحقيقى وانه فى غاية العزة والندرة وان اكثر الناس قاصرون عن دركه لقصور عقلهم، فان امــور الدنيا لايتمشى الابوجــود النفوس القاسية و الطبائع الغليظة وعملة الدنيا وعمارها مع ان الغاية فى خلقهم وتعمير الدنيا بهم هى وجود اهل العقل والعرفان

وفى قوله وجهان:

احدهما: مامر من ان الاكثر مذموم العاقبة و ان جنس الحمد مختص بالله وبمن اراده من خلص عباده المتقين.

و الثانى: ان الله لما ذكر دلائل انعامه و اسباب رزق الخلائق من خلق السموات والارض و انزال الماء من السماء وغير ذلك من الاسباب الفاعلية و القابلية و انه المنعم بالحقيقة فاشار الى ان اكثر الناس لايعقلون ان المنعم الحقيقى هو الله وان الحمد على النعمة لايستحقه الا هو.

فان هذا العلم موقوف على العلم بتوحيد الافعال و ان لامؤثر فى الوجود الا الله كماهو مذهب الحكماء الربانيين؛ و ذكر العلامة الطوسى طاب ثراه ان هذا[1] متفق عليه بين الحكماء واليه ذهب بعض اتباع الرواقيين.

منهم كصاحب حكمة الاشراق قال على قاعدة الاشراق: وكما ان النور القوى لايمكن النور الضعيف فالقوة القاهرة الواجبية لايمكن الوسائط لشدة اشراقه فليس شأن ليس فيه شأنه.

و اما الاشعرية فانهم و ان قالوا و ادعوا هذا العلم ولكنهم ماعرفوه اصلا وسد الله عليهم طريق معرفته ولايمكن فتح هذا الباب على قلوبهم، لانهم نظروا الى الاشياء بالعين العوراء وعزلوا الاسباب التى وضعها الله و اساؤا الادب مع الله كما بيناه، وهذا علم غامض شريف ولاجل ذلك وردفى الحديث: ان ثواب التحميد اكثر من ثواب التهليل والتسبيح و ان الحمدلله ملاء الميزان، فرب عالم بتوحيدالله ونفى الشريك عنه غيرعالم بكونه مسبحاً مقدساً عن التغير و التجسم كالحنابلة ومن يحذوحذوهم.

ثم رب عالم مؤمن بتوحيده و تقديسه و تجرده عن الجسمية والنقائص الامكانية وهو غير عارف بتوحيد الافعال و انه هوالمنعم بالحقيقة و ان المحامد كلها راجعة اليه ولهذا قال: قل الحمدلله بل اكثرهم لايعقلون.

۱ــ اى ان لامؤثر فى الوجود الا الله.

المشهد التاسع

فی‌مدح القلة بمعنی ان الممدوح من‌الناس وهوالعاقل عقلا بالفعل فی‌اصطلاح‌الحکمة، والمؤمن الحقیقی فی لسان الشریعة قلیل

وقد دلت الروایات علی طبق‌الایات القرانیة فی‌شذوذه وندرته‌کما سیجیء فی کتاب الایمان و الکفر.

منها ما رواه محمدبن یحیی عن احمدبن محمدبن عیسی عن محمدبن‌سنان عن قتیبة الاعشی قال سمعت اباعبدالله علیه‌السلام یقول: المؤمنة اعز من‌المؤمن والمؤمن اعز من‌الکبریت الاحمر، فمن رأی منکم الکبریت الاحمر؟

و منها ایضاً مسنداً عن حمران بن اعین قال قلت لابی‌جعفر علیه‌السلام: جعلت فداك ما اقلنا لو اجتمعنا علی شاة ما افنیناها؛ فقال: الا احدثك باعجب من ذلك؟ المهاجرون والانصار ذهبوا الا و اشار بیده ثلاثة، قال حمران: فقلت جعلت فداك ما حال عمار؟ قال: رحم‌الله عماراً ابا الیقضان بائع وقتل شهیداً، فقلت فی نفسی ما شیء افضل من‌الشهادة، فنظر الی وقال: لعلك تری انه مثل الثلاثة؟ ایهات ایهات[1].

و منها حدیث حارثة بن مالك الانصاری حیث قال: انی مؤمن حقاً فقال رسول‌الله صلی‌الله علیه و اله: لکل شیء حقیقة فما حقیقة قولك؟ فبین حقیقة ایمانه بما بین فی ذلك الحدیث المشهور الذی رواه الخاص والعام وقدمر ذکر مضمونه الی غیر ذلك من‌الروایات.

قوله علیه‌السلام: «یا هشام ثم مدح القلة وقال: وقلیل من‌عبادی الشکور» (سبأ ـ ۱۳)، وقال وقلیل ماهم (ص ـ ۲۴)، وقال: وقال رجل مؤمن من ال فرعون یکتم‌ایمانه اتقتلون رجلا ان یقول ربی الله (غافر ـ ۲۸)، و قال ومن آمن وما آمن معه الا قلیل (هود ـ ۴۰)، و قال: و لکن اکثرهم لایعلمون (الانعام ـ ۳۷)، و قال: و اکثرهم لا یعقلون (المائدة ـ ۱۰۳)، وقال: واکثرهم لایشعرون»[2].

۱ـ ای هیهات هیهات.

۲ـ لیس فی‌القرآن بهذا اللفظ ولعله مصحف.

اما قوله تعالى: و قليل من عبادى الشكور، فان الشكر ليس معناه قول القائل: الشكر لله او ما يجرى مجراه ، بل عبارة عن صرف العبد جميع ما انعمه‌الله عليه فيما خلق لاجله، و هــذا مرتبة عظيمة اذيندرج فيه العلم بالله و صفاته و افعاله، وان النعم و الخيرات كلها صادرة منه ويندرج فيه العلم بالقيامة والنشأة الاخرى للنفس و رجوعها الى الله، ثم العمل بمقتضى العلم والمجاهدة مع‌القوى الامارة بالسوءِ فى طريق السير الى‌الله و تهذيب الاخلاق والسياسات المدنية و غير ذلك مما يطول شرحه؛ و لــذلك كان الشكر من المقامات العالية القليلة الــوقوع فى‌العباد كما قال: و قليل من عبادى الشكور.

و حكى عن ابليس انه قال: ولاتجد اكثرهم شاكرين (الاعراف ـ ١٧)، يعنى المؤمنين بالحقيقة، و اما قوله تعالى: و قليل ماهم، فانه لما وقع بعد قــوله: الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات، دل صريحا على ان المؤمن العامل بمقتضى ايمانه القلبى لا لاجل شيء اخر ليس فى‌العالم الاقليلا، و سبب القلة بعد ما اشرنا اليه من‌انه امرعظيم الرتبة يصل به الانسان الى مراتب الملائكة المقربين.

و الفطرة البشرية قاصرة عن ان يبلغ الــى هذه المرتبة الا بموهبة خاصة مــن قبل‌الله لبعض الصفوة من‌عباده، لان الدواعى الى الدنيا كثيرة، وهى الحواس الظاهرة والباطنة وهى‌عشرة، والشهوة والغضب والقوى الطبيعية السبعة والمجموع تسعةعشر، وكلها واقفة على‌باب جهنم الطبيعة البدنية التى هــى كأنها شعلة مــن نار السعير وكلها تدعواالقلب الى الدنيا واللذات الحسية.

و اما الداعى الى الحق والدين فليس الا العقل الخالص عن هذه الشوائب، و قدعلمت ان العقل ليس عقلا الا بعد ان‌خرج بنور المعرفة واليقين من‌القوة الى‌الفعل، و ذلك يتوقف على تكرر الادراكات الحقة و الاعمال الصالحة المتوقفة ايضاً على نور الايمان والحكمة، فالامر ههنا بمنزلة توقف الشيء على‌نفسه لولا ان‌الله‌تعالى انعم‌على من يشاء مــن عباده المكرمين و احسن اليه بنورالحكمة والايمان، و الا لكان تحصيله بالكسب مستحيلا لانه يفضى الى الدور.

و لاجل ان الحکمة المعبر عنها بالایمان امر موهبی قال تعالی: و ذلك فضل الله یؤتیه من یشاء والله ذوالفضل العظیم (الجمعة ـ ۴)، و نبه علی هذا المعنی فی کثیر من المواضع، فاذن قد ظهر ان اهل الخیر والکمال قلیل فی الدنیا و اهل الشر و النقص کثیر.

واما قوله تعالی: و قال رجل مؤمن من ال فرعون، فاختلفوا فی ذلك الرجل الذی کان من ال فرعون فقیل: کان ابن عم له و کان جاریاً مجری ولی العهد ومجری صاحب الشوکة و قیل: کان قبطیاً من قوم فرعون و کان من اقاربه، و قیل: کان من بنی اسرائیل، والقول الاول اقرب لان لفظ الال یقع علی القرابة و العشیرة قال تعالی: الا ال لوط نجیناهم بسحر (القمر ـ ۳۴).

روی عن رسول الله صلی الله علیه و اله بطریق الخاصة والعامة انه قال: الصدیقون ثلاثة: حبیب النجار مؤمن ال یس ومؤمن ال فرعون الذی قال: اتقتلون رجلا ان یقول ربی الله (غافر ـ ۲۸)، والثالث علی بن ابی طالب علیه السلام وهو افضلهم.

و لفظ «من» یجوز ان یکون متعلقا بقوله: مؤمن، ای کان ذلك الرجل المؤمن شخصا من ال فرعون و یجوز ان یکون متعلقا بقوله: یکتم ایمانه، ای یکتم ایمانه من ال فرعون وقیل: ان هذا غیر جائز، لانه لایقال کتمت من فلان کذا انما یقال: کتمته کذا، قال تعالی: ولایکتمون الله حدیثا (النساء ـ ۴۲).

و اما قوله تعالی: و ما آمن معه الا قلیل، فالمراد ما امن مع نوح علیه السلام الا قلیل وهم اصحاب السفینة الذین حملهم نوح علیه السلام معه فیها قیل: کانوا تسعة نوح علیه السلام و ثمانیة ابناله و زوجته وقیل: کانوا ثمانین مقاتلا فی ناحیة الموصل قریة یقال لها قریة الثمانین سمیت به، لان هؤلاء لما خرجوا من السفینة تبوؤها، وذکروا ما هو ازید وما هو انقص و ذلك مما لاسبیل الی معرفته الا ان الله وصفهم بالقلة، و لعل المؤمن الحقیقی منهم بعضهم.

فان قیل: لما کان الذین امنوا معه دخلوا فی السفینة کانوا جماعة فلم لم یقل قلیلون کما فی قوله: ان هؤلاء لشرذمة قلیلون (الشعراء ـ ۵۴)؟

قلنا: کلا اللفظین جائز، والتقدیر: و ما امن معه الا عدد قلیل. قال الفخر- الرازی: واما الذی روی ان ابلیس دخل السفینة فبعید لانه من الجن وهو جسم ناری.

اقول: لعل دخوله فیها لم یکن للخلاص عن الغرق بل لعمله الذی علیه من الوسوسة، و الانسان اینماکان لاینفك عنه مادام فی الدنیا؛ و اما قوله تعالی: و لکن اکثرهم لایعلمون و القرینتین بعده[1] فهو للدلالة علی ان اهل العلم الیقینی والایمان القلبی والعقل التام الذی هو العقل بالفعل یکون قلیلا بالقیاس الی الجهال والکفار.

وقوله: ولکن اکثرهم لایشعرون، ادل فی الدلالة علی قلة اهل العقل و العلم من القولین الاولین، لان نفی الشعور الذی هو العام یستلزم نفی العلم والعقل الذی هو الخاص علی ابلغ وجه واکده، ومما یدل علی کون المؤمن الحقیقی فی غایة الندرة و العزة قوله تعالی: ان الذین امنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خیر البریة، (البینة- ۷) لانه دل بمفهومه علی ان المؤمن خیر من الملائکة و لاشبهة فی ان الافضل من الملائکة المقربین یکون قلیل الوجود فی الناس.

فان قلت: کذلك قال تعالی فی مقابله الذی هو الکافر: ان الذین کفروا من اهل الکتاب والمشرکین فی نار جنهم خالدین فیها اولئك هم شر البریة (البینة - ۶).

قلت الجواب بوجهین:

اما اولا: فلااستبعاد فی کون المخلوق من الماء و التراب کان بسبب کفره شر خلق الله، ولکن العجیب صیرورة المتکون من النطفة والطین بسبب ایمانه خیر خلق الله وخیراً من الملك المقرب.

واماثانیاً: فلعل المرادمنهم ضرب من الکفرة وهم الجاحدون المصرون علی الکفر و النفاق، اذالجهل اذا صارمشفوعا بالعناد مرکباً بالاصرار کان شر الصفات الذمیمة، وصاحبه ابعد خلق الله عن قبول الرحمة ومثله قلیل الوقوع لکونه فی الجانب الضد.

مثال ذلك: السواد ضد البیاض فهومقابل له تقابل التضاد، وکل ماهوغیر البیاض کالسواد والحرکة والطعم وکل مافی الکون ایضاً مقابل البیاض ولکن تقابل السلب

۱- ای: اکثرهم لایعقلون - ولایشعرون.

والایجاب تقابلا بالعرض لا بالذات، فكل ماهو ضد البياض مقابله و ليس كل ما هــو مقابله ضده، فهكذا نقول: كل كافر فهوغيرمؤمن ولكن لايلزم انيكون معانداً له، وكل من هومعاند للمؤمن بما هو مؤمن فهو غيرمــؤمن‌دون العكس، و ایضاً طــرفا التضاد قليلان و الاوساط غيرمتناهية و لاهل الــرحمة كثرة عظيمة.

المشهد العاشر

فی انه تعالی ذكرالعقلاء الكاملين فی‌القران باجود ما يذكر به‌شیء و نعتهم باحسن النعوت والسمات

قوله عليه‌السلام: «يا هشام ثم‌ذكر اولی الالباب باحسن‌الذكر و حلاهم باحسن الحلية».

الذكريحتمل‌المصدر واسم‌المصدرای‌مايذكر به والمرادالثانی، ويقال: الرجل يقاتل‌للذكر ای‌ليحمدبين‌الناس ويوصف‌بالشجاعة، والذكر ایضاً‌الشرف والفخر،ومنه فی‌صفة القران وهو: الذكر الحكيم، (آل عمران ــ ٥٨) ای الشرف المحكم العاری من الاختلاف، وقد تكرر ذكرالذكر فی‌الحديث ويراد به‌تمجيدالله وتقديسه وتسبيحه وتهليله و الثناء عليه بجميع محامده كذا فی‌النهاية.

والحلية والحلی اسم لكل مايتزين‌به‌مصاغ الذهب والفضة، وجمع‌الحلی‌حلی بالضم و الكسر، وجمع‌الحلية حلی مثل لحية ولحی، و ربما ضــم و قد يطلق الحلية علی‌الصفة؛ وفی‌الحديث: جاء رجل وعليه خاتم من حديد فقال: مالی اری عليك‌حلية اهل‌النار، لان الحديد زی اهل‌الكفار وهم اهل‌النار، وانماكرهه لاجل نتنه وزهومته،[1] وفی‌حديث‌علی‌عليه‌السلام. لكنهم‌حليت‌الدنيا فی‌اعينهم، ويقال: حلی‌الشیء بعينی‌يحلا اذااستحسنه وحلابفمی يحلو.

قوله عليه‌السلام «فقال: يــؤتی الحكمة من يشاء ومن يؤت‌الحكمة فقد اوتــی خيراً كثيراً وما يذكر الا اولواالالباب (البقرة ــ ٢٦٩).

انه تعالی بعد ماعظم امرالحكمة بانها موهبة ربانية لايحصل بمجرد الاكتساب

١ــ الزهمة الريح المنتنة ــ الزهومة: ريح لحم سمين منتن.

ثم وصف الذی اوتیها بانه اوتی خیراً کثیراً حکم بانه لایتذکر ای لایعلم یعنی الحکمة او القران الذی بمعناها الا اولـوا الالباب و هـم العقلاء الکاملون، فقد وصفهم باحسن الاوصاف وحمدهم باحسن المحامد الذی هو الحکمة.

و ایضاً فان الحکیم من اسماءالله تعالی فقد سماهم باسمه وهـذا غایةالمحمدة فی حقهم، ومن هذا القبیل ما وقع لاولی العلم حیث انه قرن‌الله اسمهم و اسم ملائکته فی قوله: شهدالله انه لااله الاهو و الملائکة و اولوا العلم (آل عمران ــ ۱۸).

ثم تأمل ایها العاقل انه ما اعطی الناس الا القلیل من العلم حیث قال: وما اوتیتم من العلم الاقلیلا، (الاسراء ــ ۸۵) وسمی الدنیا باسرها قلیلا لقوله: قل متاع الدنیا قلیل (النساء ــ ۷۷) حتی تعرف عظمة ماسماه‌الله کثیراً و البرهان ایضاً یطابقه ، لان الـدنیا متناهیة المقدار و الزمان متناهیة القوی لتناهـی القوی الجسمانیة عدة وشدة ومدة، و الحکمة لانهایة لها ولمراتبها ومدة بقائها والسعادة اللازمةلها، فـالموصوف بالحکمة اعنی اولی الالباب موصوف باحسن الحلی.

قوله علیه‌السلام «وقال: و الراسخون فی العلم یقولون امنا به کـل من عند ربنا وما یذکر الا اولواالالباب. (آل عمران ــ ۷)

اعلم انه وصف‌الله تعالی ایاهم فی هذه الایة بثلاثة نعوت جلیلة شریفة احـدها: الرسوخ فی العلم وثانیها: الایمان بالله و کتابه و رسوله وثالثها: العرفان بان الکل من عندالله وهوالتوحید فی الافعال، ثم حکم باختصاص اولی الالباب بالذکر فاشار الی انه هم الموصوفون بهذه النعوت الثلاثة دون غیرهم، فهذا غایة المدح.

قوله علیه‌السلام و قال: «ان فی خلق السموات والارض و اختلاف اللیل والنهار لایات لاولی الالباب (آل‌عمران ــ ۱۹۰).

قدمرما یتعلق بتفسیر هذه‌الایة ولنذکر فیها ههنا ما هوعلی طرین اهـل الاشارة فنقول: انه تعالی اخبرعن خلق السموات والارض و احوالهما لیدل ایضاً علی ان فی خلق سموات الارواح و اطوارها وخلق ارض النفوس وقرارها وتسفلها فـی المرکز البدن و اختلاف لیل البشریـة و ظلماتها ونهار الروحانیة و انـوارها لایات بینات و

امارات و دلالات واضحات لاولی الالباب.

وهم الذين عبروا بقدمی الذكروالفكر عن قشرالوجود الظلمانی الفانی الی لبالوجود الروحانی النورانی الباقی، فشاهدوا بعیون البصائر و نواظر الضمائر ان لهم وللعالم الها قيوماً قادراحياً عليما سميعا بصيرامتكلما حكيماً له الاسماء الحسنى والصفات العليا.

و انما نالوا هذه المرتبة العلية لانهم يذكرون الله قياما وقعوداً و علىجنوبهم، (آل عمران ـ ۱۹۱) وهیعبارة عن جميع حالات الانسان، ای يذكرون على كلحال بالظاهر و الباطن، ويتفكرون فی خلقالسموات، (آل عمران ـ ۱۹۱) وهی الافلاك الدوارة، والارض، (آل عمران ـ ۱۹۱) وهیالكرة الارضية مستوية الاضلاع ساكنة[1] بحركات الافلاك معلقة فی وسطها، و انه كيف خلق فيها الكواكب والسيارات فخلق بتأثيرها و خواصها فیالارض المعادن و النباتات و الحيوانات بتدبيرات متناسبات معقولات.

و يقولون: ربنا ما خلقت هذا باطلا، (آل عمران ـ ۱۹۱) ای خلقته بالحق اظهاراً للحقعلىالخلق وسيلة للخلق الى الحق، سبحانك، (آلعمران ـ ۱۹۱) تنزيهاً لكفیحقيتك عنالشبهلخليقتك والاحتياج ببريتك، فقنا، (آل عمران-۱۹۱) يامستغنی عنا، عذاب النار، (آل عمران ـ ۱۹۱) نار قهرك وقطيعتك.

و اما كونها دالة علىمدح اولی الالباب فهوظاهر، لان معرفة الايات و الحكم التی فیالعالم و الاطلاع علىدقائق الصنع و عجائبالفطرة التیفیخلق الموجودات السماوية و الارضية مما لايحصل الا فیقليل منالنفوس الذكية المزكية، لان الناظر

۱ـ لايخفى على اولیالدراية والنهی انفرضية حركة الارض منالاراء المستحدثة، و نظره قدس سره مطابقاً لاراء القدماءكبطلميوس صاحب المجسطی وغيره من اصحاب الارصاد والتنجيم، ولكن الكيس الفطن يعلم ان مراد الشارح يكون فیحكمة منافعالارض و خواصها و منافعها لاسكونها و حركتها، و انكانت لها حركة، بل حركات اخرى كحركة الجوهرية وغيرها،كما برهن عليها براهين متعددة فیمواضعها.

المتأمل فیها یحتاج الی مزید تجرید للعقل و تطهیر للنفس و تهذیب للخاطر عن الوساوس العادیة، و تصفیته للفکر عن الاغلاط الوهمیة، و انقطاع عن الشوائب الحسیة، و لا بد له ایضا من فهم لطیف و طبع مشتعل ذکی و فکر دقیق و قلب نورانی کالقندیل الذی فیه السراج.

و انما الآیات ایات بالقیاس الی مثلهم[1] لا بالقیاس الی اهل القساوة وهم اکثر الخلق، ولا بالقیاس الی المعرضین عن الحکمة و النظر فی ایات الله وهم اهل الجحود، و الیهم الاشارة بقوله: وکأین من ایة فی السموات والارض یمرون علیها وهم عنها معرضون، (یوسف ــ ۱۰۵) فالفائز بمعرفة الآیات والحکم التی فیها مترق الی درجة الملائکة المقربین و الابرار العلیین، و المعرض عنها نازل الی منزلة الفجار الاشرار مع الشیاطین فی سجین.

قوله علیه السلام «وقال: افمن یعلم انما انزل الیک من ربک الحق کمن هو اعمی انما یتذکر اولوا الالباب (الرعد ــ ۱۹).

هذا من قبیل قوله تعالی: هل یستوی الاعمی والبصیر، (الرعد ــ ۱۶) فان العالم بصیر و الجاهل اعمی، وذلک لان الانسان مرکب من جوهرین: بدن ونفس، والبدن من عالم الملک والشهادة والنفس من عالم الملکوت والغیب ولکل منهما اجزاء وقوی بما فیه مثال للاخر بحسب الفطرة، لکن قوی البدن متفرقة فی اعضاء البدن وقوی النفس مجتمعة فی ذاتها، و البدن ابداً فی الانحلال و الاضمحلال والنفس باقیة یترسخ بقواها اما فی السعادة والهدی و اما فی الشقاوة والضلال والهوی الی الوبال.

فکما ان للبدن عین یبصر به المحسوسات فللنفس عین یبصر به الیقینیات وهی البصیرة الباطنة، وکل انسان فی مبدأ الامر ذا بصیرة بالقوة فاذا خرجت بصیرته ای عقله من القوة الی الفعل و ذلک بتکرر الادراکات وفعل الحسنات یصیر بصیراً بالفعل، و ان لم یسلک هذه السبیل بل اعرض عنها صار اعمی بالفعل بعد ماکان بصیراً بالقوة، والیه الاشارة بقوله: ومن اعرض عن ذکری فان له معیشة ضنکا ونحشره یوم القیامة،

۱ــ ای العقلاء.

اعمی (طه ـ ۱۲۴).

اذا تقررهذا فنقول: قدنبه‌الله‌سبحانه فی‌مواضع کثیرة من‌القران علی ان‌الانسان وان‌کان فی‌هذه النشأةالبشریة نوعاً واحداً متماثل‌الافرادکما قال: قل‌انما انا بشرمثلکم، (الکهف ـ ۱۱۰) لکنه بحسب النشأةالثانیة الباطنیة متخالف الانواع، وان‌نوع العالم الربانی والمؤمن الحقیقی مخالف‌لنوع‌الجاهل و غیرالمؤمن فقال: هل یستوی الذین یعلمون والذین لایعلمون، (الزمر ـ ۹) وقال: افمن یعلم انما انزل الیك من‌ربك الحق کمن هواعمی[۱]؟ (الرعد ـ ۱۹).

فالمراد من هـذه‌الایة التعجب و الانکار لمن زعم ان العالم بکیفیة الانـزال و الوحی اوبمعانی‌القران‌کالجاهل بها بحسب‌الحقیقة الانسانیة فی‌النشأةالباقیة، فعبرعن الجاهل بالاعمی‌صریحا وعن‌العالم بـالبصیر ضمناً لیتضح المقصود بهذا التمثیل فـی المحسوس‌فضل‌اتضاح، لان اکثرالناس‌لایعرفون المعانی العقلیة الابامثلة جزئیةمطابقة لها لان وجودهم فی‌هذه‌المرتبة، ثم نبه علی‌ان‌العالم البصیر والعارف بهذا الذکرلیس الا اولواالالباب وهذا غایة المدح والتعظیم.

قوله علیه‌السلام «وقال: امن هوقانت اناء اللیل‌ساجـداً وقائما یحذر الاخرة و یرجو رحمة ربه، قل هل‌یستوی الذین یعلمون والـذین لایعلمون؟ انما یتذکر اولـوا الالباب. (الزمر ـ ۹).

قوله «امن» قرأه بعض‌القراء بتخفیف‌المیم والبعض‌الاخر بتشدیدها؛ وجه‌الاول ان‌الف الاستفهام دخل علی‌من‌الموصول والجواب‌محذوف تقدیره: کمن لیس کذلك، و وجه التشدید انه قال الفراء: ان اصله‌ام‌من فادغمت المیم فی‌المیم، فعلی هذا هی‌ام التی فی قولك أزید افضل‌ام عمرو؟ والقانت القائم بمایجب علیه من‌الطاعة.

وروی ان افضل‌الصلوات طول‌القنوت وهوالقیام فیها. وعن‌ابن‌عباس: القنوت الطاعة لقوله تعالی کل له قانتون، (البقرة ـ ۱۱۶) ای مطیعون، و اناء اللیل اولـه و وسطه واخره، وفیه تنبیه علی‌فضل قیام اللیل و انه ارجح من قیام النهار کمایـدل علیه

۱ـ وفی‌الاصل: افمن یؤمن کمن لایؤمن؟

وجوه اخرى.

منها: انه استرعن العيون فيكون ابعد عن الرياء.

ومنها: ان الظلمة يمنع الابصار ونوم الخلق يمنع من السماع، و اذاصار القلب فارغاً عن الاشتغال بالاحوال الخارجية عادالى المطلوب الاصلى و هوالمعرفة والذكر و الخدمةله تعالى.

ومنها: ان اناء الليل وقت النوم فتركه اشق فيكون الثواب فيه اكثر.

ومنها: قوله تعالى: ان ناشئة الليل هي اشد وطئاً و اقوم قيلا، (المزمل-۶) و قوله: ساجداً، حال وكذا قائما وقرئ ساجد وقائم على انه خبربعدخبر والواو للجمع بين الصفتين.

واعلم ان فی هذه الاية دلالة على اسرار عجيبة ونكات لطيفة، فاولها: انه بدأ فيها بذكر العمل وختم فيها بذكر العلم تنبيهاً على ان العمل هو الذريعة والوسيلة والعلم هوالكمال والنهاية، اماالعمل فكونه قانتاً ساجداً قائما واما العلم فهو قوله: هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون.

وثانيها: انه تدل الاية على انالعمل الذى يتوقف عليه الكمال الانسانى هوماكان الانسان مواظباً عليه، فانالقنوت عبارة عن كونالرجل قائما بمايجب عليه من الطاعة، فمالا مواظبة فيه من الاعمال فليس فيه كثيرفائدة.

وثالثها: ان قوله: ساجداً وقائما، اشارة الى اصناف الاعمال و قوله: يحذر الاخرة ويرجو رحمة ربه، اشارة الى ان الانسان عندالمواظبة على الاعمال ينكشف له فی اول الامر مقام القهر المقتضى للخوف وهوقوله: يحذرالاخرة، ثم بعده مقام الرحمة الباعث للرجاء وهوقوله: ويرجو رحمة ربه، ثم يحصل له انواع المكاشفات وهی المراد بقوله: هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون.

و رابعها: انه قال فی مقام الخوف: ويحذر الاخرة، فاضاف الحذر الى الاخرة وقال فی مقام الرجاء: ويرجو رحمة ربه، فاضاف الرجاء الى نفسه تنبيهاً على انجانب الرجاء اكمل واليق بحضرة الربوبية، و يؤكد هذا المعنى اضافة الرب الى الضمير

العائد الى العبد نفسه الدالة على غاية الاختصاص.

وقوله: هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون، كأنه بيان لقوله: امن هو قانت... الى آخره و دال على انمنشأ هذهالخصالالمحمودة هوالعلماليقينى لاغير، اذ لاشبهة ان فيالكلام حذفاً والتقدير: ام من هو قانت كغيره؟ وانما حسن هذا الحذف لدلالة الكلام عليه فهو تنبيه عظيم على فضيلة العلم.

قال الزمخشرى: اراد بالذين يعلمون الذين سبق ذكرهم وهم العاملون، فالذين لايعلمون، الذين لايأتون بهذاالعمل كأنه جعل القانتون هم العلماء و هو تنبيه على ان من لايعمل فهو ليس بعالم.

اقول: المقصود الاصلى من هذه الاية ليس الحث على مجرد العمل و المبالغة فيه، بل شرفالعلم و فضيلته وفضلالعالم علىالجاهل بحيث يرتفع به المماثلةالنوعية بينهما، و لهذا ذكر من الاعمال ما لاينبعث الا عن حاق مرتبة العلم و صفة الاخلاص القلبى منالمواظبة الدائمة والخوف والرجاء والرهبة والرغبة ليظهر ان منهذه صفته وفعله اللازم فهو ليس كمن هو على ضدها.

ثم اشير الى ان منشأ هذين المتقابلين منالصفات والاثار المحسوسة فى هذا العالم صفتان متقابلتان فى عالم الباطن لمامر من اناختلاف الاثار يدل على اختلاف منشأها و مبدأها فكأنه اريد بهاثبات معقول بمحسوس على ماهو طريق التمثيل ثمقال: انما يتذكر اولواالالباب، وله معنيان:

احدهما هوالمشهور، يعنى انهذاالتفاوت العظيم الحاصل بينالعلماء والجهال لايعرفه ايضاً الا اولواالالباب.

اقول: و ذلك لان اختلاف الاثار والافعال و ان دل على اختلاف المبادى و الاحوال لكن دلالة الاثر على المؤثر بخصوصه دلالة ظنية غير قطعية لا يحصل بها الاكتناه بحقيقة المؤثر، فالمعرفة التامة بحقيقة العلم والتفاوت العظيم الذى بينه و بين مقابله لايحصل الالمن هو عالم بالفعل وكان جاهلا وقتاما، فعلمه بهما و بالتفاوتبينهما علم وجدانى حضورى.

و ثانیهما : ان المراد به ان العلماء والمتذکرین هم اولوا العقول الخالصة لا غیرهم، وان المباینة والتفاوت العظیم بین العقلاء و غیرهم مما لایخفی علی احد، و علی کلا الوجهین یلزم ان لایدرک هذاالتفاوت الا اولواالالباب.

قیل لبعض العلماء: انکم تقولون العلم افضل من المال ثم نری العلماءِیجتمعون عند ابواب الملوك ولانری الملوك مجتمعین عند ابواب العلماء؟ فاجاب العالم بان: هذا ایضا یدل علی فضیلة العلم، لان العلماءِ علموا فی المال من المنافع والجهال لم یعرفوا ما فی العلم من المنافع فلاجرم لم یطلبوه.

قوله علیه‌السلام «و قال : کتاب انزلناه الیك مبارك لیدبروا ایاته ولیتذکر اولواالالباب» (ص ـ ۲۹).

معناه ان القران لکونه مشتملا علی اسرار عظیمة ربانیة ومعارف لطیفة الهیةانما وقع انزاله من الله علی رسوله لیتدبر المتفکرون ایاته ولیحصل التذکر ای المعرفة الحقیقیة لاولی الالباب ففائدة انزال الکتاب هی ان یتدبر الناس فی ایاته و غایة التدبر فی الایات حصول التذکر لهؤلاء.

وانما اطلق فی الاول وخصص فی الثانی لان التدبر وهو النظر والتأمل لایستلزم التذکر، فرب متفکر لاینتهی بفکره الی ما هو المطلوب الاصلی فالتدبر غیر مختص باولی الالباب بل یعمهم وغیرهم، بخلاف التذکر فانه مختص بهم.

ثم لاشبهة فی ان الغرض الاصلی من التدبر والنظر فی الایات انما هو حصول العلم والیقین و ذلك مختص باولی الالباب.

فثبت ان غایة انزال القران لیست الا هؤلاء وفی هذا غایة المدح والتعظیم.

قوله علیه‌السلام «و قال: ولقد اتینا موسی الهدی و اورثنا بنی اسرائیل الکتاب هدی و ذکری لاولی الالباب (غافر ـ ۵۳).

و اعلم ان المستفاد فی کثیر من الایات التی ذکر فیها مع الکتاب الهدی او الذکر او الحکمة کما فی قوله: و یعلمهم الکتاب والحکمة (البقرة ـ ۱۲۹)، و قوله: و انزل الله علیك الکتاب والحکمة (النساء ـ ۱۱۳)، او النور کما فی قوله: قد جاءکم

من‌الله نور و كتاب مبين (المائدة ـ ١٥)، وقوله: انا انزلنا التورية فيها هدى و نور (المائدة ـ ۴۴)، وقوله: و اتيناه الانجيل فيه هدى ونور (المائدة ـ ۴۶).

ان اهل‌الكتاب و تعلمه قوم و اهل الهدى والذكر والحكمة والنور قوم اخر اجل رتبة و اعلى درجة من اهل‌الكتاب، وهذه الالفاظ معانيها امور متخالفة بالاعتبار متحدة بالذات، فالمراد من اهل‌الكتاب فى قوله: يا اهل‌الكتاب اينما وقع فى القران هم عامة العلماء الظاهرين.

واما اهل‌الهدى والذكر و اصحاب الحكمة والنور و اولوا البصائر والالباب فهم الخاصة من‌العلماء واهل التأويل والراسخون فى‌العلم فهؤلاء هم علماءالاخرة و اهل‌الله و اهل‌القران خاصة و اولوا بقية‌الله فى ارضه؛ واما‌اهل‌الكتاب فهم علماءالدنيا الراغبون فى مالها و جاهها.

اذا علمت هذا فقوله: اورثنا بنى‌اسرائيل الكتاب، اى جعلناهم ورثة الكتاب و حملة الاسفار و حفظة الالفاظ و مدلولاتها اللفظية و معانيها الاولية و احكامها الظاهرية الفرعية، وانما فعلنا ذلك ليكون هدى و ذكرى لاولى‌الالباب.

فظهر ان الغرض الاصلى فى‌ايراث التورية لبنى اسرائيل وكذا غيره من‌الكتب السماوية لطائفة اخرى غيرهم انما هوالهدى والذكرى لاولى‌الالباب، وان غيرهم من اهل الكتاب بمنزلة القوى الخادمة للعقل وبمنزلة الكتاب والنساخ والصحفيين لتبقى النسخ محفوظة لهؤلاء ولاتندرس بكرور الازمنة والدهور.

فعلم من ذلك غاية المدح لهم.

قوله عليه‌السلام «وقال: و ذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين» (الذاريات‍ـ‍٥٥).

تحقيق الاية: انه تعالى لما ذكر فى الايات السابقة بعض دلائل التوحيد من بناء السماء و فرش الارض و خلق الزوجين من كل شىء و رتب عليها الامر بالفرار اليه تعالى من كل ما سواه عملا و الاعتقاد بوحدانيته ضميراً بواسطة تعليم نبيه الذى هو نذير مبين.

ثم اشار الى جلالة رتبة التوحيد و عظم قدره و عزة وجوده فى السابقين و

اللاحقین حیث ما اتاهم رسول معلم ولا نبی‌مرشد الا و نسبوه الی السحر والجنون.

امر[۱] نبیه علیه و اله السلام بالتولی والاعـراض عن الذین درجتهم قاصرة عن درك الایات والاهتداء بهداها وهم اكثر الناس كما فی قوله: و اعرض عمن تولی عن ذكرنا و لم یرد الا الحیوة الدنیا ذلك مبلغهم مـن العلم (النجم ـ ۲۹ و ۳۰)، و بین للنبی صلی‌الله علیه و اله ان ذلك التولی لیس بقادح فی جلالة قدرك و ان عدم ایمان اكثر الخلق لیس لتقصیرك حتی تحزن ، فلا تحزن فانك لست بملوم فی الاعراض عنهم.

ثم قال: و ذكر فان الذكری تنفع المؤمنین، یعنی لیس المراد التولـی مطلقا، بل شأنك الافاضة والتعلیم و لكن نفعه لیس یصل الا لطائفة مخصوصة من‌الناس وهم المؤمنون حقاً، كما ان الصیاد یبسط الشبكة لاصطیاد نـوع خاص مـن‌الطیور برزق مخصوص وهو المقصود من بسط الشبكة فی‌الارض دون غیره، سواء علیهم أأنذرتهم ام لم‌تنذرهم لایؤمنون (البقرةـ ۶).

و الا فما من رزق الا وفی القران قسم منه لقوله تعالی: ولا رطب ولا یابس‌الا فی‌كتاب مبین (الانعام ـ ۵۹)، ففیه غذاء الارواح و قوت‌القلوب، و فیه ایضاً ماینتفع به العوام الذین بمنزلة الانعام فی الدنیا من احكام الدیات والقصاص والمناكحات و المعاملات والمواریث و غیرها مما ینتظم به صلاح امر الدنیا للكل، و امـر الدنیا و الدین‌للخواص والكمل، ففیه‌الاغذیة‌المعنویة والصوریة والمنافع الاخرویة والدنیویة، متاعاً لكم ولانعامكم (النازعات ـ ۳۳)، فاذن الذكری وهی نور القلب وحیوة‌الروح انما تنفع‌المؤمنین حقا دون غیرهم، لانهم الذین یحی ارواحهم بروح الذكر و یتنور قلوبهم بنور الهدی وتعرج به اشخاصهم الی عالم‌القدس و یصعد به‌كلمتهم الی سماء القربة والشهود ومجاورة الحق المعبود.

اذا تقرر ما ذكرناه فاعلم: ان مراده علیه‌السلام من ذكر هـذه الایة التنبیه علی دلالة هذه الایـة علی مدح اولی‌الالباب و حسن احـوالهم، و بیان ذلك: انه لما دلت

۱ـ جواب لما.

الایات المنقولة علی ان اهل التذکر هم خاصة و دلت هذه الایة ان الذکری تنفع المؤمنین، فعلم من الجمیع ان المؤمنین هم اولو الالباب خاصة، و ان الموصوف بالایمان الحقیقی لیس الاهم ولایخفی ما فی ذلك من المدح فتأمل فیه.

المشهد الحادی عشر

فی ان القلب الانسانی هو الجوهر العقلی و انه بالحکمة یصیر عقلا بالفعل متحداً بالمعقولات، فالاشارة الی الاول:

قوله علیه السلام «یا هشام: ان الله تعالی یقول فی کتابه: ان فی ذلك لذکری لمن کان له قلب (ق ـ ۳۷)، یعنی عقل».

وذلك من جهة اللفظ والمعنی واللغة والفحوی، اما الاول: ففی اللغة القلب هو الفؤاد وقلب کل شیء لبه وخالصه، ومنه الحدیث: لکل شیء قلب وقلب القران یس، ویقال: فلان عربی قلب ای خالص.

و اما الثانی: فلانه لاشك ان لیس المراد به العضو الصنوبری الشکل الذی هو فی الانسان والبهیمة، بل اللطیفة المعنویة الدراکة عند صیرورتها مدرکة للمعانی الکلیه النظریة، ومدرك المعقولات هو العقل، فالقلب المعنوی هو العقل، و اما الاشارة الی الثانی فهی:

قوله علیه السلام «وقال: ولقد اتینا لقمان الحکمة، (لقمان ـ ۱۲) قال: الفهم والعقل» فان العقل اذا کان المراد به الجوهر القلبی فالقول بکونه عین الحکمة، والحکمة هی العلم بحقائق الاشیاء کان بعینه قول باتحاد العاقل والمعقولات ولقمان هو ابن یاغورا من اولاد رزین اخت ایوب علی نبینا واله وعلیه السلام اوخالته.

و قال ابو اللیث: ان کنیة لقمان ابو الانعم وفی کتاب عین المعانی: اته تولد فی عشر سنین من سلطنة داود علیه السلام و عاش الی ان ادرك یونس علیه السلام وقیل: انه عاش الف سنة، و اختلف فی نبوته و اکثر العلماء علی انه لم یکن نبیاً وقیل کان عبداً وقیل کان حبشیا اسود اللون غلیظ الشفتین.

وذکر السجاوندی ناقلا عن اهل السیر: انه کان فی بیته وقت القیلولة اذ دخل علیه

جمع من‌الملائکة سلموا علیه‌فاجابهم ولایری اشخاصهم فقالوا: یا لقمان نحن‌ملائکة الله نزلنا الیك لنجعلك خلیفة فی‌الارض لتحکم بین‌الناس بالحق، قال هذا ان‌کان‌امراً حتماً من‌الله فالسمع والطاعة و ارجومنه ان یوفقنی ویسددنی و ان جعلنی مخیراً فانی ارید العافیة ولا اتعرض للفتنة، فاستحسنت الملائکة قوله و احبه‌الله و زاده فی‌الحکمة والمعرفة حیث صدر منه الف کلمة قیمة کل منها العالم.

و الحکمة فی‌عرف‌العلماء استکمال‌النفس الانسانیة باقتباس العلوم النظریة و اکتساب الملکة التامة علی‌الافعال الفاضلة علی قدر طاقتها.

ومن حکمته انه صحب داود شهوراً وکان یسردالدرع فلم یسأله عنها، فلما اتمها لبسها وقال: نعم لبوس‌الحرب انت، فقال الصمت حکمة وقلیل فاعله؛ و ان داود علیه‌السلام قال‌له یوما کیف اصبحت؟ قال اصبحت فی یدغیری مرتهناً بعملی، و انه امر بذبح شاة و ان یأتی باطیب مضغتین منها فاتی باللسان و القلب، ثم بعد ایام امر بان یأتی باخبث مضغتین‌منها فأتی بهما ایضا فسأله عن ذلك فقال: هما اطیب شیء اذا طابا و اخبث شیء اذا خبثا

المشهد الثانی عشر

فی موعظة خطابیة وحکمة عملیة خاقیة یتهذب بهاالنفس عن ادناس الرذائل و یتطهر عن ارجاس السیئات العائقة لها عن‌التجرد التام وقطع العلاقة عن‌هذه الاجرام وصیرورتها عقلا مستفاداً راجعا الی ربه ومبدعه مبدع الکل

قوله علیه‌السلام «یا هشام: ان لقمان قال لابنه: تواضع للحق تکن اعقل الناس و ان الکیس لدی الحق یسیر».

التواضع للحق هو ان لایری العبد لنفسه‌وجوداً ولاحول و لاقوة الا بالحق وحوله وقوته فیری ان لاحول ولاقوة‌له ولالغیره الابالله. وقد ورد فی‌الحدیث‌عن‌النبی صلی‌الله علیه واله انه قال: من تکبر وضعه‌الله و من تواضع‌لله رفعه‌الله، وقال صلی‌الله علیه واله حکایة عن‌الله: العظمة ازاری و الکبریاء ردائی فمن نازعنی فیهما قصمته، و الانسان‌کلما تواضع‌لله وانحط عن نفسه زاده‌الله فضلاوشرفا و اذا فنی‌عن‌نفسه‌بالموت

الارادى قبل الموت الطبيعى لقوله صلى‌الله عليه واله: موتوا قبل ان تموتوا، يكون باقياً بالله وهو المراد بقوله: تكن اعقل‌الناس.

فان اعقل الناس هم الانبياء و اولاولياءِ عليهم‌السلام ثم الامثل فالامثل، وقوله: وان‌الكيس لدى‌الحق يسير، يعنى ان كياسة‌الانسان وهى عقله وفطانته يسير لاقدر له عندالحق و انما الذى له قدر عندالله هوالتواضع و المسكنة و الخضوع و العجز و الافتقاراليه، فكل علم و كمال لايؤدى بصاحبه الى مزيد فقروحاجةاليه تعالى فيصير وبالاعليه و كان الجهل و النقيصة اولى به.

ولذلك قيل: غاية مجهود العابدين تصحيح جهةالامكان والفقر اليه تعالى،فكل عالم كيس زعم انله وجوداً او كمالا غير ماهورشح من رشحات بحروجوده وتفضله فهو فى غطاء شديد وحجاب عظيم عن درك‌الحقيقة.

قوله‌عليه‌السلام «يا بنى ان‌الدنيا بحرعميق قدغرق فيه عالم كثير، فلتكن سفينتك فيها تقوى‌الله وحشوها الايمان و شراعها التوكل وقيمها العقل و دليلها العلم وسكانها الصبر».

الشرع وترالعود والشرعة اخص منه، و فى‌حديث صورالانبياء عليهم‌السلام: كان شراع‌الانف، اى ممتدالانف طويله، وعن ابى‌موسى: كنانسير فى‌البحر والريح طيبة والشراع مرفوع، وشراع‌السفينة بالكسر مايرفع فوقها من ثوب ليدخل فيه‌الريح فتجريها، قوله: ان الدنيا بحر عميق، مثل‌الدنيا بالبحر لوجوه من‌الشبه:

منها: تغيرها واستحالة اشكالها وصورها فى كل لحظة، فالكائنات فيها كالامواج، وما من صورة تكون فيها الا و لابد و ان تفسد فهى متعاقبة الكون و الفساد سيما على ما رأيناه من تبدل الامثال فى كل حين.

ومنها: كونها كالبحر مما يعبر عليه افرادالناس الى دار اخرى، فالنفوس كالمسافرين والابدان كالسفائن بها ينتقل من‌الدنيا الى الاخرة، وبهذه‌السفينة البدنية لايحصل الامطلق الانتقال الى دار اخرى سواءكانت دارعذاب وحبس وسلاسل و اغلال وسخط من‌الله او دارثواب وكرامة ونعيم و قرب من عندالله و رضوان؛ و اما

السفينة التى تقع بها النجاة الى دارالرحمة والرضوان فهى تقوى‌الله لاغير كما ذكر فى‌هذا الحديث.

ومنها: كونها مما غرق‌فيه خلق‌كثير وهلكوا هلاك الابدو هوهلاك الروح، فان للانسان ثلاث حيوانات:

اولها: حيوةالبدن‌وهى‌حيوةالطبيعيةالدنيوية التى‌تشارك فيهاجميع‌الحيوانات.

وثانيتها: حيوة النفس وهى‌التى تبقى بعدالبدن لجميع افراد الانسان دون‌سائر الحيوان فيحشرون ويثابون اويعاقبون.

وثالثتها: حيوة الروح و انما هى‌بالمعرفة واليقين و الايمان الحقيقى، والموت الذى بازائه هوالكفر والعناد والجهل و الاستكبار، و انما غرق فيها الاكثر لاغترارهم بما فيها من زهـراتها وشهواتها المغوية و زينتها الفانية و تمتعهاتها الباطلة فهى‌بمافيها غارة مضلة يغتر بهاالانسان ويهلك[1]. وقد حذرالله سبحانه عباده عن‌غرور الدنيا وفتنتها فى‌مواضع كثيرة من كتابه كما قال: لايغرنكم بالله الغرور، (لقمان ـ ۳۳) و قـوله: و غرتكم الامانى، (الحديد ـ ۱۴) فاذا كان كذلك فلانجاة لاحد منهاوغرورها الابسفينة التقوى‌والتزهد فيها، ولكن التقوى‌يجب ان يكون‌محشوة بالايمان القلبى والافلافائدة فيها ولهذا قال: وحشوها الايمان.

ثم لابدله من التوكل بالله و هوالوثوق به والاعتماد عليه فى كل الامور لاعلى الاسباب، فان من لايعتقد ان الامر كله بيدالله ولايطمئن به‌فى انه متكفل لاموره بل‌يتقيد بالاسباب ويعتقدها مما يحتاج‌اليه فيعوقه ذلك عن‌السفر الى‌الله، كمن لايسافرفى‌الدنيا وحده بل‌مع‌الرفقاء و القوافل و الاسباب حـذراً من عدم القوت وخوفا عن قـاطع الطريق فينتظر مدة مديدة لانتظار الاسباب.

فهكذا من لايتوكل عليه تعالـى فلايسافر الى عالم‌القدس و لايخرج مـن بيته مهاجراً الى‌الله ورسوله، فالتوكل بمنزلةشراع سفينة النجاة الذى به‌يسرع سيرالسفينة ولذا قال: وشراعها التوكل، ثم‌مع‌التقوى والايمان والتوكل لابدله من‌عقل‌تام به‌يدرك

۱ــ كتب شارح الكبير فى‌صدر هذه الصفحة: اللهم ارحمنا ولا تؤيسنا.

حقائق الامور ویعرف عالم القدس والحضرة الإلهية التیعرضها کعرض السماء والارض الذی ینتهی الیه حرکة سفینة النجاة.

فالعقل بمنزلة القیم للسفینة ویقال له الربان، ونسبته الیها کنسبة النفس الی البدن لجامع التربیة و التدبیر، والعقل لاینفك عن العلم فان نسبته الی العقل کنسبة النور من السراج و الرؤیة من البصر، فالعلم دلیل العقل کالکوکب دلیل قیم السفینة.

و مع هذه الخصال کلها لابد من الصبر، فان ارتقاء الانسان من حد البشریة الی حد القرب من الله لایقع الا بتحولات کثیرة و تقلبات شدیدة و مجاهدات قویة مع النفس فی مدة طویلة فیحتاج الی صبر عریض و عزم تام لقوله : فاصبر کما صبر اولوا العزم من الرسل (الاحقاف ـ٣٥)، ولا تعجل فالصبر مفتاح الفرج، فلهذا قال: و سکانها الصبر، فان العجلة من فعل الشیطان ولاتعجل بالقران من قبل ان یقضی الیك وحیه (طه ـ ١١۴).

و عنه صلی الله علیه و اله: ان هذا الدین متین فاوغلوه بالرفق فان المنبت لا ارضا قطع ولا ظهراً ابقی[1]، وعن بعض اعاظم الحکماء السابقین: لایعلم العلم الالهی الاکل ذکی صبور، وعن المسیح النورانی علیه السلام: لن یلج ملکوت السموات من لم یولد مرتین.

قوله علیه السلام «یاهشام ان لکل شیء دلیلا ودلیل العقل التفکر، و دلیل التفکر الصمت، ولکل شیء مطیة و مطیة العقل التواضع».

الدلیل هو ما یلزم من العلم به العلم بشیء اخر، و لهذا یقال له العلامة، و لفظه قد یضاف الی المستدل و قد یضاف الی المستدل علیه، والمراد ههنا هو الثانی، و المطیة الناقة التی یرکب مطاها ای ظهرها، و یقال: یمطی بها فی السیر ای یمد، و التمطی هو التمدد فی الیدین للتبختر ونحوه فقوله: لکل شیء دلیلا ای علیه، والدلیل

١ـ و فی الحدیث: لاتکرهوا علی انفسکم عبادة ربکم، فان المبتت لا ارضاً قطع ولا ظهراً ابقی؛ یقال للرجل اذا انقطع فی سفره وعطبت راحلته، ای انه انقطع وبقی فی طریقه عاجزاً لم یقض وطره.

علی کون الانسان عاقلاکونه دائم التفکر فی خلق‌الله وعلامة التفکر الصمت، الا تری انك عندالتفکر تکون صامتا؟

وقوله: لکل شیء مطیة، ای حاملا یرکب علیه فی حرکته الـی غایته، فان کل شیء له طبیعة متوجهة الی غایتها وله مادة حاملة لقوتها و استعدادها نحو الکمال هی بمنزلة الراحلة له، وقوله: مطیة العقل التواضع، تحقیقه: ان مادة العقل هـی النفس و کل‌مادة تستعد لصورة‌کمالیة فانما تستعدها لکونها فی‌نفسها خالیة عن‌الفعلیة والوجود الذی مـن جنسها و الا لم‌تکن قابلة لهـا، فکذلك النفس ما لـم تصر موصوفة بصفة التواضع والفقر لم تصر مطیة للعقل الذی هو الصورة الکمالیة التی بها تصیر الاشیاء معقولة للانسان.

وقوله علیه‌السلام: «وکفی بك جهلا ان ترکب مانهیت عنه».

بیانه : ان جمیع المناهی التی وقع النهی عنها هـی امور محسوسة و لـذات جسمانیة اشتغال النفس بها یوجب تقیدها و تصورها بصورها الحسیة، فتحجب‌النفس عـن درك الصور المعقولة لانها تضاد تلك الصور، فکفی بالمرء جهلا ان یرید کـونه عاقلا و یختار الدنیا و یرتکب الشهوات، فکل عالم مفتون بالدنیا و لـذاتها فهو عند الحقیقة اجهل الناس.

المشهد الثالث‌عشر

فی ان شرف الانبیاء والرسل علیهم‌السلام وفضلهم علی‌کافةالخلائق انما هو بکمال عقلهم، و انما بعثوا بالعلم لابشیء اخرکالزهد والعبادة و نحوهما ، و لذلك قال‌النبی صلی‌الله علیه و اله: یا علی اذا تقرب الناس الی خالقهم بانواع البر فتقرب انت الیه بالعقل حتی تسبقهم

قـوله علیه‌السلام : «یـا هشام ما بعث‌الله انبیائه و رسله الـی عباده الا لیعقلوا عن‌الله».

اللام للتعلیل ای انما بعثوا لتکمیل العباد لاجل انهم علموا من‌الله علماً لدنیاً و

وهباً الهياً لابوسيلة الكتب والاسانيد.

قوله: «فاحسنهم استجابة» اى من الامة بقبول دعوتهم و انقيادهـا لهم لما روى فى حديث القيامة مـن ذكر الانبياء عليهم السلام و اممهم و كثرتها و قلتها على حسب تفاوت حال الانبياء عليهم السلام فى قوة الدعوة والنبوة، «احسنهم معرفة» بالله واياته و كلماته، «و اعلمهم بامرالله» و احكامه و شرائعه «احسنهم عقلا» فصارت نتيجة القياسين المحذوف عنهما نتيجة الاول و صغرى الثانـى ان احسنهم استجابة احسنهم عقلا[1] ثم لماكان حسن العقل بكمال العلم بالموجـودات والاحاطة بالمعقولات وكمال الاحاطة بها يوجب كمال الارتفاع فلهذا قال: «و اكملهم عقلا رفعهم درجة فى الدنيا والاخرة».

المشهد الرابع عشر
فى ان لله حجتين وان العقل رسول من داخل والرسول عقل من خارج

قوله عليه السلام: «يا هشام ان الله على الناس حجتين حجة ظاهرة و حجة باطنة، فاما الظاهرة فالرسل و الانبياء والائمة و اما الباطنة فالعقول».

اقول: تحقيق هذا المقام وسره ان الله تعالى كما انه فاعل للموجودات على سبيل العناية كما ادى اليه نظر الحكماء فهو ايضاً فاعل بالقصد و الاختيار كمارآه اهل الشريعة، وبالثانى يتحقق معنى البداء و الابتلاء واستجابة الدعاء وانزال المطر بصلوة الاستسقاء ومايجرى مجرى هذه الافعال[2]، وهـو بكلا الوجهين يفعل بالمشية والارادة لابالجبرو

١ـ القياس الاول: احسنهم استجابة احسنهم معرفة، و احسنهم معرفـة احسنهم عقلا، فاحسنهم استجابة احسنهم عقلا.

القياس الثانى: احسنهم استجابة اعلمهم بامـرالله، و اعلمهم بامـرالله احسنهم عقلا، فاحسنهم استجابة اعلمهم عقلا.

٢ـ اعلم ان لله فى طبقات السموات عباداً ملكوتيين، مرتبتهم مرتبة النفوس دون مرتبة السابقين، الا ان افعالهم كلها طاعة له و بامره يفعلون ما يفعلون، وكل ماكان كذلك كان فعله فعل الحق، بل تستهلك ارادته فى ارادته، اذ لاداعية له فى نفسه يخالف داعـى الحق، فكل كتابة فيها مكتوب الحق الاول بعد قضاء السابق المكتوب بالقلم الاعلى فى اللوح المحفوظ←

الطبع كمازعمه الطباعية والدهرية، وسيجيء فى هذا الكتاب انالله ارادتين، ومثالهما فى النفس الادمية المخلوقة على مثال الرحمن تعالى عن المثل والشبه ذاته وصفاته الحقيقية التى هى عين ذاته لاعن المثال فى نسبته الى افعاله و اثاره.

ان فاعلية النفس بالقياس الى مايصدر عنها من الامور الداخلة فى مملكتها و الخارجة عنها على الوجهين:

احدهما على وجه البساطة و الحكمة والتقدير.

و الثانى على وجه التركيب والقصد و التدبير.

فالاول كالتغذية و التنمية و الجذب و الهضم و الدفع والتحليل و ايراد البدل و التوليد ومايجرى مجراها من الافاعيل الواقعة فى بدن الانسان، فان جميعها مما يفعله الجوهر النطقى منه بلاتوسط نفس اخرى نباتية او حيوانية كماهو المحقق عندنا بالبرهان.

و الثانى كالاكل والشرب والطبخ والكنس والجماع و المشى و الكتابة و التجارة و الاخذ والعطاء و سائر الافعال الصادرة منها على وجه القصد والاختيار من الامور التى نسبة طرفيها الى ذات النفس بالامكان الوقوعى فى اى وقت فرض وجودها اوعدمها[۱].

فاذا تقرر هذا فنقول: انالله اوجد الاشياء اولا على سبيل الابداع من غير مثال يحاذيها و لامن مادة يتخمربها وعلى ترتيب الاشرف فالاشرف، فبدأ بالعقل ثم النفوس على ترتيبها ثم الطبائع الفلكية على ترتيبها و العنصرية ثم انتهى بها الى الاجرام والمواد

← عن المحو والاثبات و يجوز فى نقوشها المنقوشة فى صدورها ان تزول و تتبدل، لان مرتبتها لا يأبى ذلك، والذى تستحيل فيه التغير و التبدل انما هو ذات الله وصفاته الحقيقية وقضائه السابق، فمن هذه الالواح القدرية وصف الله نفسه بالتردد، فاذا اتصلت بها نفس النبى او الولى عليهما السلام فله ان يخبر بمارآه بعين قلبه، ثم اذا اتصلت بها تارة اخرى رأى فيها غير مارآه اولا، فيقال لمثل هذا الامر: النسخ والتبدل والبداء وما اشبهها. هذا خلاصة ما قال الشارح الكبير فى الاسفار.

۱ـ اى يمكن لها ان توقع اى طرف شاء من الافعال.

من لدن العرش الاعلى الى قرار الارض السفلى، وهذه كلها بسائط صادرة بحسب الفاعلية وجهاتها بلامدخلية المادة وجهاتها الانفعالية.

ثم انبعثت الأشواق العقلية و النفسية والحركات الكلية والجزئية و توجه النقائص الى الكمالات، فادارت النفوس الافلاك باذن‌الله طاعة له على قوة اشواقها و نسب كمالاتها وغاياتها و ركبت البسائط على نسب معنوية تطابق تلك النسب.

فحصلت المركبات مبتدئاً من المعادن و النبات ثم انواع من الحيوانات متفاوتة تفاوتاً عظيماً في درجات القوة والكمال الى ان ينتهى الى اول درجات الانسان.

و هلم الى الانتهاء الى غاية هذه السلسلة الرجوعية وهى عقول الانبياء والرسل والائمة الذين هم حجج‌الله الظاهرة فى عالم التركيب، لكونهم مع هذه الابدان المحسوسة رحمة من الله على خلقه، لان استكمال النفوس الناقصة وترقيها من حد النقص وحضيض الوبال الى ذروة الفضل والكمال ومن هبوط الجهل والدنائة الى شرف العزة والسعادة لايمكن الا ببعثة الانبياء والرسل و انزال الكتب و الصحف من عالم السماء ونصب الائمة والاوصياء الذين هم قواد الناس وهداتهم على المحجة البيضاء الى طريق الاخرة وحسن العاقبة و سعادة الخاتمة.

فقد اتضح بما ذكرنا ان الانبياء ومن يجرى مجراهم هم البراهين الظاهرة من الله فى خلقه و انهم فى عالم التركيب البشرى بمنزلة الحجة العقلية فى عالم البسيط العقلى لانارة ذاتهم واضائة باطنهم بحيث يسرى نور باطنهم الى ظاهرهم ويشرق قالبهم باشراق قلبهم كماقيل:

رق الزجاج و رقت الخمر   فتشابها و تشاكل الامر

المشهد الخامس عشر
فى بعض احوال العقلاء العارفين

قوله عليه‌السلام: «يا هشام ان العاقل الذى لايشغل الحلال شكره ولا يغلب الحرام صبره».

معناه انه لایحجبه کثرة نعم‌الله علیه ووفور فضائله لدیه عن النظر الی نفسه بعین المذلة والافتقار و الی منعمه بعین العظمة والجود والاحسان، فیخضع له ویتضرع الیه وقت النعمة کما یخضع ویتضرع وقت البؤس والنقمة فیشکره و یحمده علی کل حال، وایضاً لایزیل صبره فی الشدائد کالجوع ونحوه وجدان مایحرم علیه فعله کاکل مال الیتیم ونحوه عند شدة الجوع، او لایغلب مایری من الناس صبره فیصبره علی اذاهم ایاه و یداری معهم بالوعظ والنصیحة والتعلیم.

قوله علیه‌السلام: «یا هشام من سلط ثلاثاً علی ثلاث فکأنما اعان علی هدم عقله، من اظلم نور تفکره بطول امله و محی طرائف حکمته بفضول کلامه و اطفأ نور عبرته بشهوات نفسه، فکأنما اعان هواه علی هدم عقله، ومن هدم عقله افسد علیه دینه و دنیاه».

قد علمت ان بناء الایمان والقرب من‌الله‌تعالی علی العقل المجرد عن الشهوات، کما ان بناء الکفر والبعد عنه تعالی علی الهوی المعبر عنه بالطاغوت.

فاعلم ان لکل من العقل والهوی خصال تناسبه مضادة لخصال الاخر، فمن خصال العقل التی بناؤه[1] علیها ثلاث هی التفکر و الحکمة و الاعتبار و من خصال الهوی التی بناؤه[2] علیها ثلاث هی طول الامل و فضول الکلام وقضاء الشهوات، فطول الامل فی الدنیا یمنع عن التفکر فی الامور الالهیة و احوال المبدأ والمعاد، بل یحمل النفس علی التفکر فی الامور العاجلة وتحصیل اسبابها الظلمانیة فهو لایمنع عن اصل التفکر بل عن الذی فی الباقیات الصالحات، و هذا هو المراد من قوله علیه‌السلام: اظلم نور تفکره بطول امله، ای یتبدل به تفکره فی الانوار الاخرویة بتفکره فی الظلمات الدنیویة.

ولماکان العلم والمعلوم متحدین بالذات والفکر حرکة فی العلم فیکون نوراً ان کان المعلوم نوراً وظلمة ان کان ظلمة؛ فصح و اتضح ان طول الامل اظلم نور التفکر و کذلک فضول الکلام یمحو طرائف الحکمة.

۱ــ ای الایمان.

۲ــ ای الکفر.

فان من اشتهی الکلام فی مجمع الناس والعوام کالوعاظ والمذکرین فضلا عن اهل البطالة و هم[١] اکثر الناس فانه ابداً یجد فـی تکلمه و وعظه و تأثر قلوب اهـل المجلس به حلاوة ولذة لایوازیها لذة، فاذا غلب ذلك علی قلبه مال طبعه الی کل کلام مزخرف یروج عندالعوام و ان کان باطلا فی نفسه و نفر عن کل کلام یستثقله العوام و ان کان حکمة، فیصیر مصروف الهمة بالکلیة الی مـا یحرك قلوب الناس والمستمعین لیعظم منزلته عندهم وفی قلوبهم.

فلا محالة ینمحی طرائف الحکمة عن قلبه، لان الذی یؤثر فـی قلوب الناس لیس الا ما فهموه ولا فهمـوا الا ما یناسبوه و هـو لیس من هذا الجنس اصلا اذ لا یناسبوه.

وکذا الاشتغال بـالذات و حب الشهوات مـن النساء والبنین و غیرهما یعمی القلب و یذهب بنور عبرته، لان حبك للشیء یعمیك و یصمك عـن ادراك غیره فحب الشهوات یطفیء نور الاستبصار والاعتبار؛ فمن سلط هذه الخصال الثلاث التی بناؤ- الهوی و رسوخها علیها علی تلك الثلاث التی بناء العقل وقوامه علیها فکأنما اعان الهوی والطاغوت علی هدم بناء عقله، ومن هدم بناء عقله فقد افسد علی نفسه دینه و دنیاه، لان بناؤهما علی العقل فمن لاعقل له لادین له ولادنیا.

اما انه لادین له فظاهر واما انه لادنیا له فلان حقیقة الدنیا هی ان یکـون معبراً و قنطرة یعبر بها الی الاخر کما دل علیه مفهوما الدنیا والاخرة لانهما من باب المضاف، فالدنیا نشأتك القریبة الاولی التی انت فیها والاخرة نشأتك الثانیة التی تنتقل الیها.

فالمؤمن هو الذی یعبر عن الدنیا بقلبه و یرغب فی الاخرة بروحه فیکون فـی راحة عظیمة و نعمة جسیمة، والمنافق ابداً متعلق القلب بالدنیا لا ینتقل الی الاخرة الا بقهر ملك الموت و قمع بدنه و نفسه بقوامع مـن النار، فلم یزل متعلق القلب بها غیر عابر عنها بروحه واختیاره بل بالکره والاجبار والاضطرار فیکون فی غصة وعذاب الیم و فرقة وفزع جسیم.

١- ای اهل البطالة.

قوله علیه السلام: «یا هشام کیف یزکو عندالله عملك وانت قد شغلت قلبك عن امر ربك و اطعت هواك علی غلبة عقلك».

اصل الزکوة فی اللغة الطهارة والنماء والبرکة والمدح، وکل ذلك قد استعمل فی القران والحدیث، و وزنها فعلة کالصدقة، فلما تحرك الواو وانفتح ما قبلها انقلبت الفاً، وهی من الاسماء المشترکة بین المخرج والفعل ای المبدأ والحدث، فتطلق علی العین وهو المزکی من المال ونحوه وعلی المعنی وهو التزکیة؛ ومن الجهل بهذا طعن الظالم لنفسه علی قوله تعالی: والذین هم للزکوة فاعلون (المؤمنون ـ ۴)، ذاهباً الی العین وانما المراد المعنی الذی هو التزکیة.

والعمل ایضاً من الاسماء المشترکة بین الامرین فاذا اضیفت الیه الزکوة کان المعنی بازاء المعنی والعین بازاء العین، فزکوة العمل تطهیره وتجریده عن الاغراض الدنیویة وجعله خالصاً لله ابتغاء لوجهه.

اذا علمت ذلك فاعلم: ان الغرض من هذا الخطاب ان قوام الاعمال الصالحة ایضاً بالعقل الکامل، والعالم بالله المتفکر فی ایات خلقه من غلب عقله هواه واستخدمه مقهوراً مطیعاً، فمن اطاع هواه و صیره غالبا علی عقله بتسلیطه علی عقله بالامور الثلاثة المذکورة فی الخطاب المتقدم او ببعضها صار قلبه مشغولا عن امر الله بغیره بسبب استغراقه فی الدنیا لقوة الهوی وضعف الیقین.

فاذا صار مشغول القلب عن الله و امره فکیف یخلص عمله عندالله و یطهر عن شوائب المفسدات کالریاء ونحوها او ینمو جزاؤه؟

المشهد السادس عشر

فی ان التفرد عن الناس والعزلة والصبر علیها من علامات قوة العقل وکماله

قوله علیه السلام: «یا هشام الصبر علی الوحدة علامة قوة العقل، فمن عقل عن الله اعتزل اهل الدنیا والراغبین فیها و رغب فیما عندالله، وکان انسه[1] فی الوحشة و صاحبه

۱ـ کان الله انسه (الکافی).

فی‌الوحدة و غناه فی‌العيلة ومعزه من‌غير عشيرة».

عزله و اعتزله بمعنى واحد والاسم العزلة، والاعزل الـذى لاسلاح له، والعيلة والعالة الفاقة، و عال عيلة و عيولا اى افتقر، وعيال‌الرجل من‌يعوله واحده عيل وجمعه عيائل، و اعال الرجل كثرت عياله وقيل صار ذاعيال، والعز خلاف الذل، و عز الشیء من‌باب ضرب عزا و عزازة اذا قل لايكاد يوجد فهو عزيز، وعز فلان مـن باب ضرب عزا و عزة وعزازة اذا صار عزيزاً ای‌قوی بعد ذلة، والمراد ههنا هوالمعنى الثانى، و منه اعزه‌الله وعززت عليه ای كـرمت عليه وقـوله تعالى: فعززنا بثالث (يس ـ ١۴)، بالتخفيف والتشديد ای قويناه و شددناه.

اعلم ان الناس اختلفوا فی‌فضيلة العزلة والخلطة طائفتين: و لكل منهما حجج، فحجج المائلين الى الخلطة قوله تعالى: ولاتكونوا كالذين تفرقوا (آل‌عمران-١٠۵)، و قـوله تعالى: و الف بين قلوبكـم (آل‌عمران ـ ١٠٣)، امتن على الناس بـالسبب المؤلف و هـذا ضعيف، لان المراد تفرق الاراء و اختلاف المذاهب، والمراد بالالفة نزع الغوائل من‌الصدور لانها من‌الاسباب المثيرة للفتن المحركة للخصومات والعزلة لاتنافی ذلك، ولهم حجج اخرى ضعيفة ايضا.

و اما حجج‌المائلين الى‌العزلة فمهنا قوله تعالى‌حكاية عن ابراهيم عليه‌السلام: و اعتزلكم و ماتدعون من دون‌الله و ادعو ربی‌عسى الااكون بدعاء ربی شقيا، ثم قال: فلما اعتزلهم وما يعبدون من دون‌الله وهبناله اسحق ويعقوب و كـلاجعلنا نبياً (مريم ـ ۴٨ و۴٩) اشارة الى ان ذلك ببركة العزلة وهذا ضعيف، لان مخالطة الكفار لافائدة فيها الادعوتهم الى الدين وعنداليأس عن اجابتهم فلاوجـه الا الاعتزال عنهم، و انما الكلام فی‌مخالطة المسلمين.

و اعلم ان اختلاف الناس فی‌هذا ايضاهی‌اختلافهم فی‌فضيلة النكاح والعزوبة، والحق ان ذلك يختلف بالاشخاص وبالاحوال و الاوقات.

فلكل من‌العزلة والمعاشرة فوائدكثيرة بالقياس الى‌من هومن اهله بعضها دينية وبعضها دنياوية؛ فمن فوائد العزلة الفراغ للعبادة والفكر و الاستيناس بمناجاة‌الله عن

مناجاة الخلق والاشتغال باستكشاف اسرارالله فى خلق الدنيا والاخرة وملكوت السموات.

فان ذلك يستدعى فراغا ولافراغ مع المخالطة فالعزلة وسيلة اليه، و لذلك كان رسول‌الله صلى الله عليه واله فى ابتداء امره يتبتل فى جبل حراء وينعزل اليه حتى قوى فيه نورالنبوة وكان الخلق لايحجبه عن‌الله، فكان ببدنه مع الخلق و بقلبه مقبلا على‌الله تعالى.

قال ابوعلى بن سينا فى مقامات العارفين: العارف لايحتمل الهمس[1] من الحفيف[2] فضلا عن سائرالشواغل الخالجة، و ذلك فى اوقات[3] انزعاجه بسره الى الحق، و اما عندالوصول فاما شغل له بالحق عن كل شىء واما سعة للجانبين لسعة[4] القوة، وكذلك عندالانصراف فى لباس الكرامة فهو اهش خلق‌الله بهجة[5].

قال بعض الحكماء: انما يستوحش الانسان فى نفسه عندالوحدة لخلو ذاته عن الفضيلة فيتكثر حينئذ بملاقاة الناس ويطردالوحشة عن نفسه، واما اذا كانت ذاته فاضلة فيطلب الوحدة ليستعين بها على الفكرة ويستخرج العلم و الحكمة ويناجى ربه صاعداً بفكره اليه فيصير الحق جليسه كماحكى عنه تعالى من قوله: انا جليس من ذكرنى، و ليس المراد ذكراللسان مع غفلة القلب وهو ظاهر، فالعارف بالحق استيناسه به الفة بالوحدة معه والعزلة عن غيره لفضيلة نفسه وكمال عقله، ولذلك قيل: الاستيناس بالناس من علامة الافلاس.

ومنها التخلص عن المعاصى بالعزلة، اذلا يخلص عنها غالباً بالمخالطة، وهى كالغيبة و الرياء و السكوت عن الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ومسارقة الطبع عن الاخلاق الردية و الاعمال الخبيثة التى يوجبها الحرص على الدنيا.

۱ــ العارف له احوال لايحتمل فيها الهمس (الاشارات ــ النمط التاسع).

۲ــ حفيف الفرس: دويه فى جريه.

۳ــ وهى اوقات (الاشارات).

۴ــ بسعة (الاشارات).

۵ــ ببهجته (الاشارات).

ومنها الخلاص من الفتن والخصومات وصيانة الدين والنفس عن الخوض فيها و التعرض لاخطارها، وقلما يخلو البلاد عن تعصبات و فتن وخصومات، فالمعتزل فى سلامة منها.

ومنها الخلاص من شرالناس، فانهم يؤذونك تارة بالغيبة ومرة بسوء الظن و التهمة وتارة بالاقتراحات[١] و الاطماع الكاذبة التى يعسر الوفاء بها وتارة بالنميمة او الكذب.

فربما يرون اويسمعون منك من الاعمال و الاقوال مايبلغ عقولهم فيه فيتخذون ذلك ذخيرة عندهم لوقت يكون فيه فرصة للشر، فإذا اعتزلتهم وما يعبدون من دون الله استغنيت عن التحفظ عن جميع ذلك.

ومنها الخلاص من مشاهدة الثقلاء و الحمقى ومقاساة اطوارهم و اخلاقهم و كلماتهم الركيكة الباردة، فان رؤية الثقيل هو العمى الاصغر، وقيل للاعشى: لم اعمشت[٢] عينك؟ قال: من النظر الى الثقلاء، قال جالينوس: لكل شيء حمى وحمى الروح النظر الى الثقلاء: وقال الشعبى: ماجلست ثقيلا قط الاوقد وجدت الجانب الذى يليه من بدنى كأنه اثقل من الجانب الاخر، فهذه فوائد العزلة.

واما فوائد الاختلاط فهى كثيرة لاتحصى، فان كثيراً من المقاصد الدينية والدنياوية انما يحصل من الاستعانة بالغير والاستعانة بهم انما يكون بالمخالطة معهم، كيف و الانسان كما قيل مدنى بالطبع لايتمشى امردنياه ولادينه ايضاً عند الابتداء الا بالمعاشرة و المخالطة، فانظر الى فوائدها و الدواعى اليها كم هى؟

وهى كالتعليم و التعلم و النفع و الانتفاع و التأديب والتأدب و الاستيناس و الايناس وفضيلة الجمعة والجماعات والاعياد وزيارة الاخوان والصلحاء و رؤية العلماء و اعتياد التواضع و استفادة التجارب، و الاعتبار بمشاهدة الاحوال وكسب الاخلاق

١ــ الاقتراح: ابتداع الشيء من نفسك من غير ان تسمعه. و اقترح عليه بكذا: تحكم وسأل من غير روية.

٢ــ اعشت (المخطوط والمطبوع).

الحمیدة من اهلها وثواب التأهل وفضیلة النکاح و تکثیر الاولاد المسلمین الذین بهم یباهی الرسول علیه و اله السلام یوم الدین الی غیر ذلک من المنافع الدینیة والدنیویة.

واذا علمت فوائد کل من العزلة والمخالطة وغوائلها التی هی فوات مافی الاخری من المصالح فالحکم علی احداهما بخصوصها بالتفصیل علی الاخری غیر صحیح علی الاطلاق، بل کل منها له الفضیلة بالقیاس الی اشخاص معینة و فی احوال مخصوصة کما علم مما ذکر.

اذا تقرر هذا فلنرجع الی المتن فقوله علیه السلام: فمن عقل عن الله اعتزل اهل الدنیا، یعنی اذ ابلغ عقل الانسان الی حد یأخذ العلم من الله من غیر تعلیم بشری اما بحسب اصل الفطرة کما للانبیاء علیهم السلام او بعد مجاهدات و ریاضات علمیة وعملیة اعتزل اهل الدنیا و الراغبین فیها، اذ لم یبق له رغبة الی الدنیا و اهلها و یرغب فیما عندالله من الخیرات الحقیقیة و الانوار الالهیة و الاشراقات العقلیة و الابتهاجات الذوقیة و السکینات الروحیة.

و عند ذلک کان الله انسه فی الوحشة، اذ موجب الوحشة فی الوحدة فقد المألوفات الوجودیة و خلو الذات عن الفضیلة و الخیر، والله تعالی منبع کل خیر و اصل کل وجود، و کل کمال و خیریة فانما ینشأ وینشعب منه تعالی علی الاشیاء، ومن رجع الله تعالی یأخذ ویستفیض من رحمته کل مایرید.

من کان لله کان الله له، فیکون صاحبه فی الوحدة فتصیر وحدته عین الجمعیة و غناه فی العیلة، لان فقره لیس الا الیه ومن کان فقره الیه لاغیر کان غناه به لاغیر، و کان الله ایضاً معزه من غیر عشیرة، اذ العزة بالعشیرة والنسب عزة مجازیة، و العزیز بالحقیقة من اعزه بعزته التی لامثل لها ولانظیر.

و اعلم ان فی هذا الکلام اشارة الی الحدیث الالهی المشهور الذی فی قرب الفرائض وقرب النوافل[۱]، فلیتأمل فیه.

۱ـ قال القیصری فی الفص الادمی: قرب الفرائض و هو کون العبد سمع الحق و بصره و یده الحاصلة للانسان الکامل عند فناء الذات وبقائها به فی مقام الفرق (بعدبقائه)←

المشهد السابع عشر
فی ان طاعة الله لایتم الا بالعلم والعلم ولا یحصل الا بالعقل.

قوله علیه‌السلام: «یا هشام نصب‌الحق لطاعة‌الله و لانجاة الا بالطاعة، و الطاعة بالعلم و العلم بالتعلم والتعلم بالعقل یعتقد، ولاعلم الا من عالم ربانی، و معرفة العلم بالعقل».

قوله: نصب‌اماعلی‌البناء للمفعول او البناء للفاعل‌لکن‌بارتکاب حذف‌المفعول، ای نصب الحق خلقاً اوجماعة اونحو ذلك.

وقوله علیه‌السلام: لانجاة الا بالطاعة، لان‌الانسان فی‌اول نشأته العنصریة جوهر ظلمانی مخلوق من‌مواد عالم‌الظلمات ووسخ‌الطبیعة، و انما یصیر بالتصفیة والتهذیب و التبدیل و التأدیب اهلا للعالم العلوی کما فی‌قوله تعالی: ایطمع کل امریء منهم ان یدخل جنة نعیم کلا انا خلقناهم ممایعلمون، (المعارج ـ ٣٨ و ٣٩)، اشارة الی ان الانسان اذالم یتبدل نشأته الی‌نشأة غیر هذه النشأة المحسوسة الطبیعیة لایدخل الجنة و انما یدخلها عند التبدیل و لهذا عقبه بقوله: فلا اقسم برب المشارق و المغارب انا لقادرون علی ان نبدل خیراً منهم (المعارج ـ ٤٠ و ٤١)، و قال فی‌سورة الواقعة: وما نحن بمسبوقین علی ان‌نبدل امثالکم وننشئکم‌فیما لاتعلمون (الواقعة ـ ٦٠ و٦١).

فعلم انه لابد فی‌النجاة من عالم الظلمات الی عالم الانوار من تحصیل فطرة اخری بالتطهیر و التنزیه و ذلك بالطاعة وترك المعصیة ، و روح الطاعة و العبادة هو العلم کما علمت وحصول العلم لنا لکونه حادثا فینا لایکون الا بالتعلیم.

و التعلم الحقیقی لابد له من عقل منفعل بالقوة فی‌جانب المتعلم ومن عقل‌فعال بالفعل فی‌جانب المعلم، و ذلك‌المعلم اما ان یکون هوالله ان کان‌التعلم منه بلاواسطة اویکون عالما ربانیاً ان‌کان من‌غیره، وعلی ای وجه لایکون العالم عالماً حقیقیاً الا و یکون ربانیاً.

← بعد الجمع (ای عند فناءالذات) وهذا اعلی رتبة من نتیجة قرب النوافل و هو کون الحق سمع العبد و بصره، لانه عند فناءالصفات.

اذ المراد بهذا العلم هو العلم بالاصول الايمانية من الحق الاله و كيفية الهيته وربوبيته وافعاله القدسية وملائكته العقلية والروحية و انبيائه و اوليائه وكيفية الوحی والانزال والالهام والاعلام، و اذا كان العلم بكل شیء هو حضور ذاته اوصورته العقلية المجردة عن الغواشی الحسية و الخيالية، فواهب العلم ومصور النفس بتلك الصور المفارقة لم يمكن ان يكون الا الله دون البشر من حيث بشريته[1].

فكل عالم علماً حقيقيا فهو انما يأخذ علمه من الله لامحالة اما بغير الاستعانة ببشر فی الابتداء كما للانبياء و ضرب من الاولياء عليهم السلام او بسبب اعانتهم و ارائتهم الطريق و ارشادهم كيفية السلوك و العمل كما لسائر البشر، و اما الافاضة و الاشراق العقلی فهو من الله خاصة ولهذا قيل: ان السلوك الفكری و الاكتساب العملی اذا لم ينته الی الجذبة الالهية فليس له كثير فائدة، و ان كل عالم ربانی وحكيم الهی فهو مجذوب معتنی به وان جذبة من جذبات الحق توازی عمل الثقلين.

وبالجملة فكل عالم ربانی لايكون ربانيا الا بكونه عقلا خالصا نورانيا.

فاحتفظ بهذا المعنى الدقيق الحری بالامعان والتحقيق، فانه مقتبس من مشكوة هذا الحديث الوارد من معدن الولاية وبيت النبوة علی اهاليه السلام و التحية.

المشهد الثامن عشر

فی ان العلم هو الاصل والعمل انما يراد لاجله، فالعلم هو المبدأ والغاية

قوله عليه السلام: «يا هشام قليل العمل من العالم مقبول مضاعف وكثير العمل من اهل الهوی و الجهل مردود».

توضيح هذا الكلام: ان جميع مقامات الدين ومنازل الصالحين كالتوبة والشكر والصبر و الخوف و الرجاء و المحبة و التوكل و الرضاء وغيرها انما تنتظم من امور ثلاثة: معارف و احوال و اعمال.

فالتوبة مثلا لابد له من علم وحال وعمل، اما العلم وهو المطلع و المبدأ، فهو

۱ـ لان المادی لايكون موجداً و مفيضاً للمجرد.

الايمان و الاعتقاد اليقيني بان الذنوب سموم مهلكة.

فنور هذا الايمان واليقين متى اشرق على القلب يثمر نار الندم فيتألم به القلب حيث يبصر باشراق هذا النورانه صارمحجوبا عن محبوبه و عن اصله الذى منشأه و مأواه مقيداً فى سجن مظلم، كمن كان فى ظلمة فسطع عليه نورالشمس بانقشاع سحاب اوزوال حجاب فرأى محبوبه قداشرف على الهلاك، فيشتعل نيران الحب فى قلبه فينبعث بتلك النيران ارادته للقيام بالتدارك و الانتهاض للسعى فى نجاته.

فنورالعلم ونارالندم الـذى هوالحال و القصد للترك فـى الحال و الاستقبال و التلافى لمافات عنه فى الماضى الذى هومن الاعمال امور ثلاثة مترتبة فى الحصول.

ويطلق تارةاسم التوبة على مجموعها و تارةعلى معنى الندم، ويجعل العلم كالمقدمة و الباعث و الترك كالثمرة والتابع، فيكون الندم محفوفا بطرفيه مثمرة بثمرته[1]. وهكذا الكلام فى الصبر و الشكر و التوكل وسائر المقامات الدينية فى انتظام كل منها من علم وحال وعمل، فهذه الامورالثلاثة اذاقيس بعضها الـى بعض او وزن بعضها ببعض لاح للناظرين الى الظواهـران العلوم مطلقا انما تراد للاحوال و الاحوال تراد لـلاعمال فالاعمال هى الافضل.

واما اهل البصائر و اولواالالباب فالامر عندهم بالعكس من ذلك، فانالاعمال تراد للاحوال و الاحوال تراد للعلوم؛ فالافضل العلوم ثم الاحوال ثم الاعمال، لان كل مراد لغيره، فذلك الغير لامحالة افضل منه؛ هكذا ذكره بعض المحققين.

اقول: الغلط انما نشأمن اشتراك لفظ العلم بين مايتعلق بالامورالجزئية و يتقيد بالاعمال وهى علوم المعاملة ــ سواءكانت مع الله اومع الخلق ــ و بين العلوم الحقيقية الحرة المطلقة التى هى الكمال و هى علوم المكاشفة وهى ارفع من علوم المعاملة، بل هى ادون من المعاملة فانها تراد للمعاملة.

ففائدتها اصلاح العمل وفائدة اصلاح القلب[2] وهوالتطهير والتصفية ليستنفس

١ــ مثمرة و ثمرته (المطبوعةوالمخطوطة).

٢ــ و فائدتها اصلاح العمل وفائدته اصلاح القلب وفائدة اصلاح القلب (المطبوعة والمخطوطة).

الصفاء والطهارة لانها امر عدمی، بل لان ينكشف جلال‌الله وعظمته فی‌ذاته وصفاته و افعاله، فهذه المعرفة هی‌الغاية التی‌لاغـاية فوقها للانسان فهی تطلب لذاتها لا لعمل و لالشیءٍ آخر، فان السعادة حصلت بها بل هی عين‌السعادة.

فاذا كانت‌الغاية التی هی‌المقصودة بالذات هی‌المعرفة الالهية وكانت‌الاحوال و الاعمال وسيلة اليها انما يراد لاجلها ففضيلة كل عمل انما هی بقدر تأثيره فـی صفاء القلب و ازالة الكدورة و الحجاب عنه؛ فالعمل المثمر للحالة القريبة من صفاءالقلب هوافضل من‌غيره وكذاتلك‌الحالة افضل ممادونها، وكذلك يختلف تأثير الاعمال الی احاد النفوس، فرب‌انسان يكفيه قليل‌العمل‌فی‌تأثر قلبه وصفائه للطافة طبعه و رقةحجابه و رب انسان بخلافه لكثافة طبعه وغلظة حجابه، فربمالم‌يؤثرفيه العمل و ان‌كثرلتناهيه فی‌البلادة و الختم علی‌القلب، و ربما يؤثر كثيرة تأثيراً قليلا.

اذا تقررت هذه‌المعانی‌فتحقق وتبين معنی‌قوله عليه‌السلام: قليل‌العمل من‌العالم مقبول مضاعف، فمعنی كونه مقبولا ای مؤثراً فی‌صفاء قلبه و ارتفاع الحجاب عنه، و كونه مضاعفا ای تأثيره فی قلبه اضعاف تأثيره فـی قلب غيره، و ذلك لارتفاع اكثر الحجب عنه بممارسة العلوم و الافكار.

فان‌كل مسألة يتحققها العالم فكأنه يجلی ويصقل به‌اولاجله قوساً من مرآة قلبه يحاذی بهاشطر جزء من عالم الملكوت، فاذا تكثرت وتـلاحقت الافكار و الانظار و ترادفت‌المسائل والعلوم يبلغ القلب فی‌صفائه الی‌حد لايحتاج معه الی‌كثيرعمل.

لكن مادام‌الانسان فی‌دار الدنيا التی هی دارالغرور لايستغنی بالكلية عن عمل وكسب، لالاجل انشاء اصل‌التصقيل‌الذی قدفعل و الكمال العلمی الذی قـدحصل بل للمحافظة عليه وحراسته عن‌الافات وهی مما يكفيه القليل من الاعمال.

وقوله: كثير العمل من اهل الهوی و الجهل مردود، و ذلك لعدم تأثيرالاعمال و الافعال فی‌تلطيف قلوبهم و ازالة الحجاب و الغشاوة عن ابصارهم و اسماعهم، لان قلوبهم قاسية ونفوسهم جرمانية وحجابهم غليظ وسدهم شديد.

المشهد التاسع عشر
فی لمية زهد العلماء فی الدنيا و الباعث لهم عليه

قوله عليه السلام: «يا هشام ان العاقل رضی بالدون من الدنيا مع الحكمة ولم يرض بالدون من الحكمة مع الدنيا، فلذلك ربحت تجارتهم».

منشأ ذلك ومبناه ان العاقل هو الذی يعلم فضيلة الحكمة وشرفها وبقائها ويعرف خساسة الدنيا و دنائتها و دثورها وفنائها وسرعة انتقال النفس عنها.

ويعلم ايضا ان الحكمة والدنيا لايجتمعان فی قلب و ان الدنيا والآخرة ضرتان[1] متضادتان وهما ككفتی ميزان رجحان كل منهما فقدان الاخر، فتاجر مع الله فی ترك الدنيا لاجل الحكمة، فرضی بالدون من الدنيا الذی يكفی للبلاغ مع الحكمة التی بها القرب من الله، ولم يرض بعكسه بان يكون له نعيم الدنيا وافياً ولذتها كاملة ولكن مع قصور فی العلم و المعرفة، فلاجرم كانت تجارته رابحة حيث بدل امراً خسيساً فانياً بامر باق شريف.

وعن امير المؤمنين عليه السلام: لو كانت الدنيا من ذهب والآخرة من خزف لاختار العاقل الخزف الباقی علی الذهب الفانی، كيف والامر علی العكس من ذلك؟

قوله عليه السلام: «يا هشام ان العقلاء تركوا فضول الدنيا فكيف الذنوب؟ و ترك الدنيا من الفضل وترك الذنوب من الفرض».

اعلم ان امور الدنيا وشهواتها منقسمة الی ثلاثة اقسام: قسم منها ضرورات لايمكن التعيش والبقاء بدونها وهی كأنها ليست من الدنيا، لان العبد مكلف باتيانها وانها من الواجباب.

وقسم منها وهی لذات مباحة لاتمنع عن النجاة عن النار وعذاب الاخرة لاعن اصل النعيم الاخروی، ولكن يمنع عن مزيد الكرامة وفضل النعمة وكمال القرب منه تعالی وهی المباحات الشرعية من اللذات.

وقسم منها هی التی تؤثر فی النفس لذتها بحيث تورث ظلمة فی القلب وتنتج

۱ـ الضرتان: امرأتا الرجل، كل واحدة منهما ضرة لصاحبتها.

عذاباً فی الاخرة علی اختلاف مراتبها فی هذا الانتاج باختلاف مراتبها فی اظلام القلب بحسب تفاوتها فی شدة اللذة وضعفها و تفاوت استغراق النفس فیها، فهذه هی المحرمات الشرعیة کبائرها و صغائرها، و کلها دون الکفر الذی هو الحجاب الاعظم، ان الله لایغفر ان یشرك به ویغفر ما دون ذلك لمن یشاء (النساء ـ ۴۸).

اذا علمت هذا فاعلم: ان العاقل هو الذی ترك فضول الدنیا و ان کانت مباحة لانها تمنع غایة التنزه و کمال التقرب، فکیف الذنوب التی هی ارتکاب المحرمات المورثة لاستحقاق العقوبة الاان یتفضل الله بالمغفرة و التجاوز عنها بالاحسان، فظهر لك ان ترك الدنیا رأسا من باب طلب الفضل و الکمال و ان ترك المعاصی و المحرمات من باب الفرض الذی یطلب به النجاة عن العذاب و العتق من النار.

فالاول یختص بالاحرار لیصیروا من الاخیار، والثانی مشترك بین الناس لیصیروا عتقاء احرار من النار غیر مقیدین بالسلاسل و الاغلال و لامحبوسین فی مهوی السجین ومنزل المحنة والوبال.

قوله علیه السلام: «یا هشام ان العاقل نظر الی الدنیا والی اهلها فعلم انها لاتنال الا بالمشقة، ونظر الی الاخرة فعلم انها لاتنال الابالمشقة، فطلب بالمشقة ابقاهما».

معناه واضح، فان الدنیا ایضاً لاتنال الابمشقة کالاخرة؛ الاتری ان لذة السلطنة اعظم لذات الدنیا، ثم ان مشقة الملوك و السلاطین اعظم من مشقة غیرهم من الرعیة لمقاساتهم الشدائد و الاهوال و ارتکابهم الحروب والتعرض للجروح والقتال و نهب الاموال واسر الاولاد والاحفاد.

فان قال قائل من الذین غرتهم الحیوة الدنیا کالکفار: ان الدنیا نقد والنقد خیر من النسیة فیکون خیراً من الاخرة لانها نسیة، و ایضاً لذات الدنیا یقین و لذات الاخرة شك فلایترك الیقین بالشك.

قلنا: هذه اقیسة فاسدة تشبه قیاس ابلیس اللعین فیما اخبر الله عنه؛ وهی مدفوعة اما بالایمان السمعی اوبالبرهان القطعی اما الاول: فهوالتصدیق بقوله تعالی: وماعندالله خیروابقی، (القصص ـ ۶۰)، و الاخرة خیر وابقی (الاعلی ـ ۱۷)، وما الحیوة الدنیا

الا متاع الغرور (آل‌عمران-١٨٥) وما هذه‌الحيوة‌الدنيا الالهوولعب(العنكبوت-٦٤)، و اما الثانى: فهو ان يعرف وجه الغلط فى‌القياسين اللذين وضعهما الشيطان ففى‌قياسه الاول اصلان:

احـدهما صحيح وهو ان الدنيا نقد و الاخـرة نسية والاخر[1] و هوقوله: النقد خير من‌النسية، لان فيه محل التلبيس، اذالمهملة و الجزئية لاتنتج و الكلية تكذب اذا النقد و النسية اذا كانا متماثلين فى‌الكمية والكيفية فهو خير منها و الافلا.

و اما قياسه الثانى فهو اكثر فساداً من‌الاول لبطلان كـلا اصليه، اذاليقين خير مـن الشك اذا كان مثله، والا[2] فان التاجر فى تعبه على يقين و فـى ربحه على شك[3] والمتفقه فى‌اجتهاده على‌يقين و فـى ادراكه رتبة العلم على شك، والمريض فى شربه الدواء الكريه على‌يقين وفى‌ادراكه الصحة به‌على‌شك وهكذا فى‌سائر الامثلة فـى‌هذا الباب.

وفى كل ذلك ترك اليقين[4] بالشك ولكن المريض مثلا يقول:

ضرر مرارة الدواء قريب بالاضافة الى ما اخافه من طـول المرض او الموت، فكذلك من شك فى‌الاخرة فواجب‌عليه بحكم العقل‌ان يقول: الصبر اياماً قلائل‌قريب بالاضافة الى مايقال من‌امرالاخرة، فان‌كان ماقيل فيه‌كذباً فما يفوتنى‌الاتنعم ايام‌الحيوة وقدكنت معدوما من‌الازل الى الان لااتنعم فاحسب انى‌بقيت فى‌العدم دائماً، و ان‌كان ماقيل صدقاً فابقى فى‌النار ابدالاباد وهذا لايطاق.

كما روى عن اميرالمؤمنين انه قال لبعض الملحدين ان كـان ما قلته حقاً فقد تخلصت وتخلصنا، وان‌كان ما قلناه حقا فقدتخلصنا وهلكت، وماكان قوله عليه‌السلام

١- والاخر ليس بصحيح وهو (المخطوطة والمطبوعة).

٢- والافلا (المخطوطة والمطبوعة).

٣- ولايقول التاجر ان ترك التعب راحة عاجلة يقيناً والربح راحة‌آجلة مشكوكة، و انا لااترك اليقين بالشك.

٤- وهو الراحة العاجلة.

مبنيا على جوازشك فى الاخرة ولكن كلم به الملحد على حد عقله، وبين له انه و ان لم يكن امر الاخرة متيقنا فهو مغرور.

و اما اصله الثانى و هو ان الاخرة شك فهو ايضاً خطاء، بل ذلك يقين عنداهل الايمان وليقينه مدركان:

احدهما تقليد الانبياء والاولياء والعلماء وهومدرك العوام واكثرالخلق اطمئنوا به كمايطمئن نفس المريض الى تصديق قول الاطباء والحذاق فى ان النبت الفلانى دواءله ولايطالبهم بتصحيح ذلك بالبراهين الطبية، ولو كذبهم سوادى[1] فى ذلك فيعلم كذبه لكونه مخالفا لما عليه الفضلاء الحذاق الكثيرون، فلو ترك احد بقوله قول الاطباء لكان معتوها[2].

كذلك من نظر الى المقرين بالاخرة والمخبرين عنها والقائلين بان التقوى هى الدواء الممتضى للوصول الى سعادتها، و به قال خير خلق الله وجميع الانبياء و الاولياء و الحكماء والعلماء وتبعهم عليه الخلائق على اصنافهم وشذ منهم احاد البطالين الذين غلبت عليهم الشهوة فجحدوا الاخرة وكذبوا الرسل، فقول هذا الغبى الذى استرقته الشهوات لايوقع الشك فى صحة قول الانبياء عليهم السلام، كما ان قول الصبى او السوادى لايزيل طمأنينة قلب المريض الى ماقالته الاطباء، وهذا القدر من الاعتقاد الجازم كاف لجملة الخلق لان يستحث على العمل.

و اما المدرك الثانى لمعرفة الاخرة فهو الوحى للانبياء و الالهام للاولياء و البرهان للحكماء، ويجب ان لايظنن ان معرفة النبى صلى الله عليه واله لامر الاخرة و لامور الدين تقليد لجبرئيل عليه السلام بالسماع منه كما ان معرفتك تقليد النبى صلى الله عليه واله، حتى تكون معرفتك كمعرفته وانما يختلف المقلد، هيهات هيهات: فان التقليد ليس بمعرفة بل هو اعتقاد جازم صحيح، و الانبياء عليهم السلام عارفون و معنى

۱ـ اى اهل القرى والبادية.

۲ـ العاهة: عرض يفسد ما اصابه كالفساد الذى يقع فى الزرع من حر اوعطش و فى الابل من جرب وغيره، اى الافة.

معرفتهم انه كشف على ضمائرهم حقائق الاشياء كما هى عليها فشاهدوها بالبصيرة الباطنة كما تشاهد انت المحسوسات بالبصر الظاهر، فيخبرون عن مشاهدة لاعن سماع و رواية كما هو شأن المقلد، والله ولى الفضل و الهداية و هو مفيض العلم و الحكمة و النبوة.

قوله عليه السلام: «يا هشام ان العقلاء زهدوا فى الدنيا و رغبوا فى الاخرة، لانهم علموا ان الدنيا طالبة مطلوبة و الاخرة طالبة ومطلوبة، فمن طلب الاخرة طلبته الدنيا حتى يستوفى منها رزقه، و من طلب الدنيا طلبته الاخرة فيأتيه الموت فيفسد عليه دنياه و اخرته».

توضيح هذا المرام وتبيين هذا الكلام بتحقيق امرين: احدهما ان رزق الدنيا و نصيب الانسان منها لايتعلق بسعيه و كسبه بل هو مقدر مضمون يصل اليه سواء اختاره اولا، و سواء تعب و كد فى تحصيله اولا، ولهذا قال تعالى: وفى السماء رزقكم و ما توعدون (الذاريات ــ ٢٢). وقالت الحكماء: ان الدنيا دار اتفاق وبخت بخلاف رزق الاخرة ونعيم الانسان اوعذابه فيها، فانه يتعلق لامحالة بسعيه و كسبه ليس للانسان الا ما سعى، و ذلك لان كل مايصل اليه فى الاخرة فهوصور اخلاقه واعماله وتبعات صفاته و افعاله ليس بخارج عنه وارد عليه كما يستفاد من معرفة احوال الاخرة و احكامها حسب ما يعرفه العارفون و المكاشفون.

وثانيهما: ان كلا من الدنيا والاخرة طالبة لمن كان مطلوبه الاخرى بوجه دون وجه، فكل منهما طالبة حين كون الاخرى مطلوبة بوجه من الطلب، فمن طلب الاخرة و سعى فى تحصيلها فله الاخرة لامحالة لقوله تعالى: و من اراد الاخرة وسعى لها سعيها وهومؤمن فاولئك كان سعيهم مشكورا (الاسراء ــ ١٩)، ومع ذلك طلبته الدنيا ليستوفى رزقها، لمامر ان الرزق المقدر يصل الى الانسان سواء طلبه اولا، ومن طلب الدنيا وسعى لها سعيها الذى لافائدة فيه طلبته الاخرة لتستوى[1] اجلها. اذالاجل ايضاً كالرزق مكتوب فيأتيه الموت وعند ذلك يفسد دنياه لانقطاعها ويفسد اخرته، لان اكتسابها لايمكن بعد

١ــ كذا فى الاصل، والظاهر: ليستوفى.

الموت. فثبت و تحقق ان من طلب الاخرة کانت له الدنیا و الاخرة جمیعاً، ومن طلب الدنیا زیادة علی ماهو المکتوب لم یکن له الدنیا و الاخرة.

فاذا تقرر هذان الاصلان ظهر ان العقلاء وهم الذین علموا وتیقنوا ماذکرناه لابدو ان یکونوا زاهدین فی الدنیا راغبین فی الاخرة، فهم السعداء فی النشأتین و الفائزون بالکرامتین، فعلم من ذلک ان بناء کل سعادة و سلامة و اصل کل راحة و نعمة علی العقل کما نبه علیه بقوله علیه السلام:

«یا هشام: من اراد الغناء بلامال و راحة القلب من الحسد والسلامة فی الدین فلیتضرع الی الله عزوجل فی مسألته بان یکمل عقله، فمن عقل قنع بما یکفیه، ومن قنع بما یکفیه، استغنی، ومن لم یقنع بما یکفیه لم یدرک الغناء ابداً».

توضیح ذلک بان من کمل عقله وقوی سره کان شغله بالله و انسه مع الله و نعیمه بمایرد علیه من الانوار العقلیة المبهجة والسکینات الالهیة اللذیذة، فقنع من الدنیا بادنی شیء یقیم بدنه، ومن نقص عقله و افلس باطنه عن العلم و المعرفة کان طالباً للغنی و النعمة من الخارجیات و الامور المادیة الدنیویة، ولم یعلم ان الدنیا و لذاتها امور فانیة و صور وهمیة، کسراب بقیعة یحسبه الظمآن ماء حتی اذا جائه لم یجده شیئا (النور ـ ۳۹).

فهی ممالایسمن ولایغنی عن الحق شیئا اذلاحقیقة فیها، فالعاقل یقنع منها بالکفایة ویستغنی بالحق من الخلق، و الجاهل لایقنع بالکفایة اذسدت علیه الطرق الاالی الدنیا لاحتجابه بها عن الحق و بالهوی عن الهدی فیرید ان یدرک الغناء بالدنیا ولم یدرکه ابداً.

اذا تقرر هذا فصح ما امر به علیه السلام من الدعاء والتضرع الیه تعالی فی السؤال لتکمیل العقل لمن اراد الغناء بلامال و الراحة عن الحسد والسلامة فی الدین، و اتضح ایضاً ما فرع علیه وعلی ضده.

المشهد العشرون

فی ان اصل السعادة الحقيقية للعبد ان يكون عقله مستفاداً من‌الله، و فی‌ان الظاهر عنوان الباطن والاعمال حكاية الاحوال

اعلم ان المؤمن اذالم‌يكن‌قلبه‌منوراً بنورالله سبحانه وعقله مهتدياً بهداه‌لايكون امناً من‌الزيغ و الضلالة و العمى عن‌الحق بعدالاجابة، و الارتداد بعد قبول الدعوة و التردى الى‌المهوى الاسفل عقيب‌الطاعة كما فی‌قوله تعالى: ولكنه اخلد الى‌الارض و اتبع هواه(الاعراف ـ ۱۷۶)، وكقوله: ذلك بانهم امنوا ثم كفروافطبع على‌قلوبهم (المنافقون ـ ۳)، وقوله: ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهوكافر (البقرة ـ ۲۱۷).

و جميع ذلك لاجل ان ايمانهم لم يكن ايمانا حاصلا من طريق الاستبصار بالايات و البراهين ولا علمهم نوراً فائضاً على قلبهم من‌الله مكتوباً فيه بقلم‌الله، اولئك كتب فی قلوبهم الايمان و ايدهم بروح منه (المجادلة ـ۲۲)، اولئك على هدى من ربهم و اولئك هم‌المفلحون (البقرة ـ۵)، بل‌كان ايمانهم تقليدياً وعلمهم حاصلا من افواه الرجال و هديهم هدى الخلق بالرواية و الكتابة لاهدى الحق بالدراية، قل ان الهدى‌هدى‌الله (آل عمران ـ ۷۳)، ومثلهم لايأمن فی‌حقهم‌مكرالله.

فالمؤمن‌المستبصر مادام فی‌الدنيا لابد ان‌يلتجیءِ الى‌الله ويتضرع له بالدعاء ان لايزيغ قلبه بعدالهدى و ان يتفضل عليه بهدى و رحمة من‌عنده و يؤتيه علماً وحكمة من لدنه؛ و الى ما ذكرنا اشار بقوله عليه‌السلام:

«يا هشام: ان الله حكى عن قوم صالحين انهم قالوا: ربنا لاتزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنامن لدنك رحمة انك انت الوهاب (آل عمران ـ۸)، حين علموا ان القلوب تزيغ وتعود الى عمائها وردائها[1] انه لم يخف‌الله من‌لم يعقل عن‌الله، ومن لم يعقل عن‌الله لم‌يعقد قلبه على‌معرفة ثابتة يبصرها ويجد حقيقتها فی‌قلبه».

الزيغ هوالعدول عن‌الطريق و الردى هوالهلاك، و التردى و هوسقوط‌الدابة ونحوها الى اسفل، كأنه تفعل من‌الردى الذى هوالهلاك؛ و الضمير المرفوع فی‌قوله:

۱ـ عماها و رداها (الكافی).

علموا، راجع الی قوم صالحین یعنی انهم انماسألوا ربهم هذا السؤال ای عدم ازاغة القلوب و ایتاء الرحمة الوهبیة من لدنه، لانهم علموا ان‌القلوب مما تزیغ وتضل عن طریق الحق وتعود الی عمائها ورداها الذین کانت علیهما.

وذلک لمامر ذکره سابقاً ان النفوس البشریة کانت فی‌التکوینات السابقة صوراً طبیعیة جمادیة ثم نباتیة ثم‌بهیمیة الی‌ان‌صارت بالاستحالات‌الذاتیة والترقیات‌الجوهریة من‌حدالطبیعة الی‌حد هذه‌النفس البشریة، وهی‌ایضاً جسمانیة الحدوث روحانیة البقاء ان ساعدها التوفیق الالهی بالعلم والعمل، ولماکان کلما تعلق من‌النفوس البشریة‌بعالم الطبیعة والدنیا فهوکمه[1] وضلال وعمی عن‌نورالاخرة ومشاهدة صورها الدائمة‌الحقة فهوایضاً فی‌معرض هلاک ودثور، لان‌الدنیابمافیها ومعها داثرة هالکة لانها کائنة فاسدة بالذات اوبالتبعیة.

فما لم‌یتجرد النفس عن لباس الطبیعة ولم یتخلص عن غشاوة الدنیا لم‌یتخلص من الهلاک و الدثور ولا ینجو من عذاب القبور وعذاب‌یوم النشور، فاشار علیه‌السلام الی ماهو کالبرهان علی: ان القلوب متی لم تعرف عن‌الله من شأنها ان تزیغ عن‌الحق وتعود الی‌العمی والردی وتختل قواعد ایمانه بحسب الوجهین العملی و العلمی.

فاشار الی الاول بقوله علیه‌السلام. انه لم یخف‌الله من لم یعقل عن‌الله، و عدم الخوف عن‌الله رأس جمیع المعاصی و الذنوب؛ وسببه ان من لم یعقل عن‌الله کان ایمانه اما تقلیدیاً محضاً کایمان‌العوام واما ظنیا تخمینیاً اوجدلیاً کلامیاً کایمان‌المتکلم؛ وکل ذلک لایوجب‌الخوف من‌الله والخشیة من عذابه.

اذالاکثرون حیث‌لم یعرفوامن‌الاصول الحکمیة مایتعلق‌بکیفیة الالهیة وباحوال النفس من‌کونه تعالی‌مقدساً عن‌التغیر و الانفعال غنیاً عن‌الخلائق و عن عبادتهم و عصیانهم، وهوکما یقول‌فی‌الحدیث عنه تعالی: هؤلاء للجنة ولاابالی‌وهؤلاء للنار ولا ابالی، و انما الذی یصل الی‌النفوس فی‌القیامة من نتائج اخلاقهم وتبعات افعالهم للعلاقة الذاتیة بین‌الاشیاء و اسبابها فلم یخشوا منه حق خشیته.

---

[1]ـ عمی او صار اعشی. تکمه فی‌الارض: ذهب فیها لایدری این یتوجه.

کیف و اکثر المتکلمین القائلین بالفاعل المختار انکروا العلیة و المعلولیة و العلاقة الذاتیة بین‌الامور، فیحتمل عندهم ان الکافر الشقی یصیر مغفوراً یوم‌الاخرة و المؤمن السعید معاقباً، للقول بالفاعل المختار علی‌المعنی الذی قرروه.

و اما العلماء اولوا البصائر فحیث علموا ان‌الامر فی‌الدنیا والاخرة علی‌القطع و اللزوم من غیر تخمین وجزاف فخافوا من عقوبةالله غایة الخوف والخشیة کماقال: انما یخشی‌الله من عباده العلماء (الفاطر ـ ۲۸)، فلاجرم عملوا فی‌الدنیا وحصلوا ما یوجب خلاصهم عن‌النار وفوزهم بالجنة؛ و اما غیرهم فربما یزعم ان‌الشفعاء تنجیهم عن‌النار و ربما یغتر ببعض ظواهرالاخبارکالمرجئة ونحوهم اوبماورد فی‌ثواب‌الاعمال مع‌الغفلة عن شرائطها، و ربما یغتر بالنسب الرفیع کالسیادة فیقول: جدی یشفعنی، فلایقوم بالریاضة و لایعمل عمل‌الاخرة فیهلك.

ولی الثانی[1] اشار بقوله: ومن لم یعقل عن‌الله لم یعقد قلبه علی‌معرفة ثابتة، و هو ان العلوم متی لم یکن مأخوذة من‌الله ولاالمقاصد العقلیة من ابوابها ومبادئها فلم یکن یقیناً برهانیا فلیست ثابتة فی‌العقل غیر قابلة للزوال، بل ربما یزول بادنی شبهة.

ثم نقول: لما تقرر ان بین‌الروح والجسد علاقة طبیعیة و ان الروح وصفاتها و قواها کالاصل و اللب والقالب بما فیه کالفرع والقشر، وکذلك کل منهما یؤثر فی صاحبه ویتأثرعن‌صاحبه؛ فالروح متی اتصف‌بهیئة الخضوع‌یسری اثرها فی‌الجوارح ایضاً و اذا اتصف بهیئة الغضب یحمرالوجه ویقف‌الشعر ویشتد الحرکة الی‌الانتقام و مهما یخاف یصفراللون ویتضائل البدن، کل ذلك للعلاقة الذاتیة بین‌الظاهر و الباطن والسروالعلن، فالله‌سبحانه جعل‌العوالم متطابقة وجعل‌الباطن برهاناعلی‌الظاهر والظاهر شاهداً علی‌الباطن و الجلی المحسوس حکایة عن‌الخفی المستور و دلیلا علیه، والیه اشار بقوله علیه‌السلام:

«ولایکون احدکذلك»، ای‌عالماً ربانیاً عاقلا من‌الله، «الامن کان قوله»، ای اعتقاده لفعله، «مصدقاوسره لعلانیته موافقاً، لان‌الله تبارك وتعالی اسمه لم یدل»، ای

۱ـ ای اختلال قواعد الایمان.

لم ينصب دليلا، «على الباطن الخفى من العقل الا بظاهر منه و ناطق عنه» و على هذا يحمل ماورد فى الكتاب و السنة فى باب القيامة من نطق الجوارح على الانسان و شهادة الاعضاء على الاخلاق و الاعمال بما انطقها الله الذى انطق كل شىء.

المشهد الحادى و العشرون

فى تتمة صفات العقلاء الكاملين وخصائص افعالهم وما يترشح من انوار عقولهم و اسرارهم الى ظاهر الخلق

قوله عليه السلام: «يا هشام كان امير المؤمنين عليه السلام يقول: ما عبد الله بشىء افضل من العقل، وما تم عقل امرىء حتى يكون فيه خصال شتى: الكفر و الشر منه مأمونان و الرشد و الخير منه مأمولان، وفضل ماله مبذول و فضل قوله مكفوف، ونصيبه من الدنيا القوت، لايشبع من العلم دهره، الذل احب اليه مع الله من العز مع غيره، والتواضع احب اليه من الشرف، يستكثر قليل المعروف من غيره ويستقل كثير المعروف من نفسه، ويرى الناس كلهم خيراً منه و انه شرهم فى نفسه و هو تمام الامر».

الخصال جمع الخصلة وهى المرة من الخصل، وهو الغلبة فى النضال الذى يخاطر عليه، وتخاصلوا تراهنوا فى الرمى، و اصاب خصلة اذا غلب، وخصلت القوم خصلا و خصالا فضلتهم، والخصلة الخلة وهى المراد ههنا، وكأنها منقولة عن المعنى الاول لجامع الغلبة و الفضيلة بينهما؛ وشتى جمع شت، كذا امر شت وشتيت اى متفرق، و اشياء شتى وجاؤا اشتاتا، اى متفرقين.

والشر الحقيقى هو الذى يتأذى ويتنفر منه كل شىء بالذات ومرجعه العدم و الهلاك، وغير الحقيقى منه مايكون مؤديا اليه وان كان فى نفسه وجوديا ويقال له الضر، و مثال الاول الاشياء العدمية كالجهل البسيط والفقر والموت والكفر ونحوها ومثال الثانى المرض و الالم والظلم و الجهل المركب والكفر الذى مع العناد والرسوخ وغير ذلك من الاشياء الضارة.

والخير مايقال الشر بكلا معنييه لكن التقابل بينهما فى احد معنييهما تقابل الايجاب و السلب وفى الاخر تقابل التضاد، فالخير ما يطلبه ويؤثره ويختاره كل احد بالذات و

هوالحقيقي ومرجعه الى الوجود البحت و الموجود بماهوموجود، و الخير بالعرض ويقال[1] النفع ماهو وسيلة اليه، مثال الاول العلم والايمان الحقيقيين ومثال الثانى العبادة و الزهد.

والرشد خلاف الغي، والمراشد مقاصد الطرق وارشاد الضال هدايته والراشد الهادي.

والكف في الأصل المنع و في الحديث: يكف ماء وجهه، اى يصونه و يجمعه عن ذل السؤال وفيه: ان بيننا وبينكم عيبة مكفوفة، اى مشرجة[2] على مافيها مقفلة، ضربت مثلا للصدور و انها نقية من الغل والغش فيما اتفقوا من الصلح والهدنة وقيل معناه: ان الشر بيننا مكفوف كما يكف العيبة على مافيها من المتاع، فكأنهم قدجعلوا ما اصطلحوا عليه في وعاء و اشرجوا عليه.

و قوله عليه السلام: دهره، منصوب على الظرفية و بنزع الخافض اى فى تمام عمره، يستكثر، اى يعده كثيراً؛ ويستقل، اى يعده قليلا.

اعلم انه يحتمل ان يكون قوله: وماتم عقل امرىء... الى اخر الكلام من تتمة كلام اميرالمؤمنين عليه السلام وكان المنقول منه عليه السلام هو قوله: ما عبدالله بشيء افضل من العقل فقط معناه: ان افضل ما يتقرب به العبد الى الله هوالعقل دون غيره من الطاعات البدنية والمالية والنفسية كالصلوة والصيام وكالحج والزكوة و كالجهاد كما فى الحديث المنقول سابقا عن النبى صلى الله عليه و اله: ياعلى، اذا تقرب الناس الى خالقهم.... الحديث، و يحتمل ان يكون من كلام الصادق وعلى كلا الاحتمالين فالعين واحدة والمنبع مشترك ذرية بعضها من بعض (آل عمران ـ ٣٤).

و اعلم انه قد ذكر عليه السلام من خصال الكامل فى العقل اثنا عشرة خصلة هى اصول الفضائل و رؤس المحامد:

اولها: البراءة عن الكفر فى الاعتقاد والشر فى القول والفعل، لان الاول ضرب

١ـ يقال له (خ ـ ط).

٢ـ يقال: اشرجت العيبة اذا شدتها بالشرج وهى العرى.

من‌الجهل، و الثانی ینشأ منه و هما ینافیان‌العقل.

و ثانیها: کونه مبدأ الرشد والخیر و هما مأمـولان عنه للخلائق لکـونه هادیاً معلماً لهم.

و ثالثها: الکرم والجود لحقارة المال عنده لاستغنائه بالحق عن کل شیء.

و رابعها: ایثاره السکوت الا بالحکمة والموعظة.

و خامسها: الزهد فی‌الدنیا لکونها امراً مستعاراً فانیاً داثراً.

و سادسها: انه لایشبع عن‌العلم تمام دهره اذ لانهایة له، والحق تعالی فـوق ما لایتناهی بما لایتناهی، والواصل الی درجة من القرب کلما امعن فی الخوض والتعمق استنار بنور اخر فوق نوره الاول، و اشتد ایضاً شوقه الیه تعالی بقدر تلک الزیادة فی المعرفة والنور و هکذا لا الی نهایة، وما ذکره علیه‌السلام هو کما روی عن رسول‌الله صلی‌الله علیه و اله: منهومان لایشبعان منهوم العلم و منهوم المال ، و فیه اشارة الی ان العلم غذاء للروح یتقوی به ویکمل و به حیوته کما ان‌المال غذاء للبدن و به حیوته.

و سابعها: کـون الذل احب الیه مع‌الله مـن العز مع غیره، لعلمه بان العزة لله جمیعا بالحقیقة والذات و لما سواه لا بالذات بل‌بالعرض و بالتبع و کل ما سواه ذلیل فی ذاته، فالعزیز من اعزه‌الله فکلما هو اقرب الیه فهـو اعز و اشرف، فمن کان مع‌الله بالغناء عن نفسه کان عزیزاً بعزة‌الله فضلا عن کـونه عزیزاً باعزازه، و من کان مع غیره فیکون ذلیلا مثله.

و ثامنها: ایثاره التواضع علی‌الشرف مادام فـی‌الدنیا تأسیاً برسول‌الله صلی‌الله علیه و اله حیث عرض علیه مفتاح خزائن الارض وملکها فآثرالتواضع لله، لانه انسب الی العبودیة و ادخل فی تصحیح تلک‌النسبة والتحقق بها.

و تاسعها: استعظامه القلیل من‌الاحسان فـی‌حقه من غیره تخلقا باخلاق‌الله فـی تضعیفه لحسنات العباد.

و عاشرها: استقلاله و استحقاره الکثیر من احسانه الی الغیر لکـرامة نفسه و اتصاله بمنبع الجود والخیر.

و حادی عشرها: رؤیته[۱] الناس خیراً منه لحسن ظنه بعبادالله سیما المؤمنین و حمله ما صدر منهم علی المحمل الصحیح ولما رأی من محاسن ظواهرهم دون ماخفی من صفات بواطنهم فیراهم احسن احوالا منه.

و ثانی عشرها: رؤیة نفسه شرالناس لاطلاعه علی دقائق علل النفس التی لاسلامة منها الا بقوةالله العزیز الحکیم و فضله و رحمته لابقوته البشریة وطاعته و عبادته.

و قوله علیه السلام: وهو تمام الامر، یحتمل ان یکون الضمیر راجعا الی الکون الذی فی قوله: حتی یکون، فکان المعنی: ان ملاك الامر و تمامه فی ان یکون الانسان کاملا تام العقل هوکونه متصفا بمجموع هذه الخصال المذکورة، ویحتمل ان یکون راجعا الی الاخیر وهو رؤیة النفس شرالخلق لانها الموجبة للاستکانة والتضرع التام الی الله تعالی والخروج الیه بالفناء عن هذا الوجود المجازی الذی کله ذنب وشر کما قیل: وجودك ذنب لایقاس به ذنب، وقیل ایضاً:

بینی و بینك انی ینازعنی   فارفع بلطفك انی من البین

قوله علیه السلام: «یا هشام ان العاقل لایکذب وان کان فیه هواه»، هوی یهوی هویاً بالفتح اذا هبط، وهوی یهوی هویاً بالضم اذا صعد، وکان یکبر حین یهوی الی الرکوع ای یذهب و ینحط، والهواء ممدوداً مابین الارض والسماء والجمع الاهویة، وکل خال هواء، و قوله تعالی: افئدتهم هواء (ابراهیم ـ ۴۳)، ای لا عقول لهم، والهوی بالمصدر مصدر هوی بالکسر یهوی اذا احب حبه و اشتهاه، ثم سمی به المهوی المشتهی محموداً کان او مذموماً ثم غلب علی غیر المحمود، فقیل فلان اتبع هواه، وفی التنزیل: ولا تتبع الهوی (ص ـ ۲۶)، ولاتتبعوا اهواء قوم (المائدة ـ ۷۷)، والمراد ههنا الحب مطلقا وهو مقصور لاممدود ومعنی الکلام واضح.

قوله علیه السلام: «یا هشام لادین لمن لامروة له ولا مروة لمن لاعقل له، و ان اعظم الناس قدراً الذی لایری الدنیا لنفسه خطراً، اما ابدانکم[۲] لیس لها ثمن الا الجنة

۱ـ رؤیة (خ ـ ط).

۲ـ اما ان ابدانکم (الکافی).

فلاتبيعوها بغيرها».

المرء الرجل، يقال: هذا مرء صالح، وضم الميم لغة و همامرآن صالحان ولا يجمع على لفظه، والمرأة مؤنث المرء و تقول: هذه مرأة صالحة، و مرة ايضا بترك الهمزة وفتح الراء وهى اسم للمبالغة كما الرجل، وعندالفقهاء لو حلف الانسان بشراء امرأة يحنث بشراء الصغيرة ، و فرقوا بين شرى المرأة و نكاحها فى الحلف، فان جئت بالف الوصل كان فيه ثلاث لغات: فتح الراء على كل حال و ضمها على كل حال واعرابها على كل حال، تقول: هذا امرىء بالضم ورأيت امرىء بالفتح ومررت بامرىء بالكسر، ولاجمع له ايضاً من لفظه، واما امرأة فهى مفتوحة الراء على كل حال.

والمروة الانسانية والمراد كمال الرجولية و يجىء مشددة ايضاً. والخطر القدر والمنزلة؛ والثمن بفتحتين اسم لما هوعوض عن المبيع، والاثمان المعلومة ما يجب ديناً فى الذمة وهو الدراهم والدنانير و اما غيرها من العروض[1] و نحوها فلا، و ان اردت ان تشترى بعضها ببعض فما ادخلت فيه الباء فهو الثمن، واما قوله تعالى: ولا تشتروا باياتى ثمناً قليلا (البقرة ـ ۴۱) ، فالاشتراء فيه مستعار للاستبدال فجعل الثمن اسماً للبدل مطلقا لانه مشترى، لان الثمن اسم للمشترى به كمامر، وهذا مما يسميه علماء البيان ترشيح الاستعارة[2].

فقوله عليه‌السلام: لا دين لمن لامروة له ولا مروة لمن لاعقل له، يريد ان الدين لايتم بل لايتحقق الا بكمال الانسانية و كمال الانسانية لايكون الا بالعقل فمن لاعقل له لادين له.

و قوله عليه‌السلام: ان اعظم الناس قدراً الذى لايرى الدنيا لنفسه خطراً، لما ثبت مما ذكره عليه‌السلام ان كمال الانسانية و ملاكها بالعقل و هو مما يشتد و يضعف

۱ــ يقال: اشتريت المتاع بعرض، اى بمتاع مثله.

۲ــ الاستعارة الترشيحية هى ماقرن بما يلائم المستعار منه، نحو: اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فماربحت تجارتهم (البقرة ـ ۱۶) فانه استعار الاشتراء للاستبدال والاختيار ثم فرع عليها ما يلائم الاشتراء من الربح والتجارة.

فکذلك الانسانية مما تقبل الاشد والاضعف والاكمل والانقص، فبعض الانسان اشد و اكمل في نفس الانسانية من بعض اخر كما بيناه فـي موضعه و عليه جماعة من قدماء الحكماء.

يريـد عليه‌السلام ان يشير الى ان تفاوت نفوس الانسان فـي كمال الانسانية و نقصها بقدر تفاوت استغنائها وتجردها عن الدنيا، فاعظم الناس قدراً اى فـي الانسانية من لاتعلق له بالدنيا اصلا، و ذلك لصيرورته عقلا بالفعل مستفاداً عن الحق ولانه امتلاء قلبه بنور الحق بحيث لايسع لغيره، وقوله: اما ابدانكم... الى اخره.

اعلم ان النفوس لما كانت ناقصة فى اصل الفطرة فيحتاج فى استكمالاتها الى الابدان الطبيعية، ثم ان للابدان تحـولات طبيعية بحسب اغـراض النفس التى هـى متصرفة فيها فى فصول العمر و اوقاته، فالنفس من وقت الطفولية الى وقت البلوغ و الرشد الصورى ممنوة بايـراد الغذاء عليه و تحصيل البدل فوق ما يحتاج اليه بـدلا للمتحلل، فتورد منها ما يزداد فى الاقطار لضعف الاعضاء و شدة الاحتياج الـى النمو والتصلب.

فالنفس حينئذ منغمسة فى البدن ذاهلة عن كمالها، فلما قربت الالات من حـد كمالها و انتقص الاحتياج الى النمو و تفرغت الطبيعة باذن‌الله الى ذخيرة مادة النوع من‌الشخص لاستغنائها بكمال‌الشخص عن صرف الزائد اليه فعند ذلك انفتحت بصيرة عقلها فظهرت انوار فطرتها العقلية وتنبهت عن‌نومها فى بدنها وتفطنت بقدس جوهرها فطلبت مركزها وغايتها وهى الدار الحيوانية، لكنها مادامت سن‌النمو باقية ماتوجهت الى عالمها و الى المرحلة الثانية، ولما اخذت فى‌سن‌الـوقوف اقبلت الـى عالمها و اشتدت فى‌طلب‌الكمال والرجوع الى‌ذاتها والخروج الى‌عالمها اما مستقيمة اومعوجة حسب ما دعاه عقلها او وهمها، فكلما اشتد هـذا التوجه الطبيعى ضعف‌البدن و ذبل و نكس حاله عكس حال‌النفس. ومن نعمره ننكسه (يس ـ ٦٨).

فلاتزال النفس تقوى والبدن يضعف حتى يموت البدن و تقوم‌النفس بذاتها و هـى معنى القيامة، و ذلك معنى كـون الموت طبيعياً لا مازعمته الاطباء والطبيعيون و

المنجمون من ان منشأه تناهى القوى الجسمانية اوفناء الرطـوبة الغريزية او احـوال فلكية ونسب نجومية، فان جميعها ظنون تخمينية.

فاذا تقرر ما ذكرنا فنقول : لما علمت ان هذه الحركة الجوهرية التى مقدارها عمر البدن انما هى لغاية ذاتية وهى الحيوة الكاملة الباقية للنفس اعنى كونها فى الجنان، فاطلق عليه اسم الثمن من باب الاستعارة المصرحة او المكنية او التمثيلية تشبيهاً للعمر بالمتاع والغاية المبدل بها بالثمن.

فان كان الانسان سعيداً كانت غاية سعيه فـى هذه الدنيا و انقطاع حيوته البدنية لكـونه على منهج الهداية والاستقامة الى الله و الى نعيم الجنة، فكأنـه باع بدنه بثمن الجنة معاملة مع الله لانه لهذا خلقه الله، و ان كان شقيا كانت غاية سعيه فى طريق الضلالة و انقطاع اجله و عمره الى عذاب فكأنه عامل مع الشيطان و باع نفسه بثمن الشهوات الفانية واللذات الحيوانية التى ستصير نيرانات محرقة معذبة و هى اليوم كامنة مستورة عن حواس الدنيا وستبرز يوم القيامة، يوم برزت الجحيم لمن يرى وهناك خسر المبطلون و خاب المكذبون الضالون، وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون (الشعراء-٢٢٧)، وما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون (النحل - ٣٣).

قوله عليه السلام : «يا هشام ان اميرالمؤمنين عليه السلام كان يقول: من علامـة العاقل ان يكون فيه ثلاث خصال: احداها انه يجيب اذا سئل» لكـونه عالماً بالمسائل العقلية والنقلية، و ثانيتها انه: «و ينطق اذا عجز القوم عن الكلام» لكونه لشدة تعمقه و خوضه فى العلوم الدقيقة و كثرة مناظراته و مباحثاته مع الخلان والرفقاء فى اثناء الطلب صار منطيقا قـادراً على التكلم و التعبير عما فـى الضمير بالفاظ لائقة و كلمات ناطقة مطابقة لمقتضى الاحوال مفهمة لحق المعانى فى الاقوال، و ثالثتها انه: «يشير بالـرأى الذى فيه[1] صلاح اهله» فى الدين والدنيا لانه لكمال عقله يعلم الرأى الصحيح الذى فيه الرشد والصلاح من الرأى السقيم الذى فيه الغى والضلال و يبذل به اهله مـن غير ان يضن به عليهم اويخون.

١- فيه يكون (الكافى).

«فمن لم يكن فيه من هذه الخصال الثلاث شيء» بان يكون واحدة منها ملكة له لانه يصدر عنه اتفاقا «فهو احمق» لكونه فاقداً لفضيلة العقل «ان اميرالمؤمنين عليه السلام قال: لايجلس فی صدر المجلس الا رجل فيه هذه الخصال الثلاث او واحدة منهن، فمن لم يكن فيه شيء منهن فجلس» ای فی الصدر «فهو احمق» وجلوسه فی الصدر مع خلوه عن هذه الخصال مطلقا هو دليل حمقه المضاعف.

«و قال الحسن بن علی عليهما السلام: اذا طلبتم الحوائج فاطلبوها مـن اهلها» ای اهل اعطائها، لان فوت الحاجة اولی و اهون من طلبها عـن غير اهلها «قيل: يابن رسول‌الله و من اهلها؟ قال: الذين قص‌الله» ای عنهم، «فـی كتابه و ذكرهم فقال: انما يتذكر اولـوا الالباب» (الرعد ـ ١٩)، قال: ای الحسن بـن علی عليهما السلام تفسيراً لاولی الالباب «هم اولوا العقول» فدل الكلام علی فضيلة العاقل من ان السؤال لطلب حاجة علمية او مالية او غيرهما لايجوز الا عن العقلاء لاعن غيرهم لعدم اهليته.

ثم اعلم: ان جماعة من المتصوفة الرسمية لقصور علمهم و ذهولهم عـن فضيلة الكمال الحقيقی الجمعی الانسانی و مظهرية الاسماء الالهية آثـروا العزلة عن الناس و الانقطاع عنهم الی المكان الخالـی علی المعاشرة معهم والمؤانسة بهم، زعماً منهم ان ذلك ادخل فی طلب الكمال والتوجه الی عالم الملكوت الاعلی والتقرب اليه تعالی، بل ربما ذهب كثير منهم الذين نصبوا انفسهم منزل الارشاد والتعليم الی عـزل القوی الادراكية و سد ابواب المشاعر جملة و منع الصور الادراكية التی هـی امثلة الاعيان الخارجية عن ورودها الی تلك المشاعر، و توهموا ان ذلك هو المعد لهم للتوجه نحو المبدأ الفياض والممد اياهم لانتهاج الطريقة المثلی صوب المقصد الاقصی، و كلا القولين زيغ عن الصواب و عدول عن منهج اولی الالباب.

اما عزل الحواس و تعطيل القوی الدراكة عما خلقت لاجله فلايخفی علی ذوی البصائـر ان ذلك يسد بـاب العلم، لان العلم الانسانـی انما يكتسب اولا مـن جهة المحسوسات ومشاركاتها ومبايناتها فينشأ منها المعرفات والحدود ثم الحجج والبراهين، ولهذا قيل: من فقد حساً فقد علماً، ولان هذه القوی الادراكية كالاجنحة للعقل الانسانی

بها یطیر الی جو الملکوت وفضاء العالم القدسی.

فالذی عزلها عما قدرهاالله له فکأنما کسر للعقل الانسانی اجنحته بقوادمها و حوافیها[۱] التی بها یعرج عن مضائق المحصورات و ارض المحسوسات الی سعة الروحانیات و سماء العقلیات.

و اما ترك المعاشرة و طریق الاعتزال عن الناس فهو منبت النفاق و مغرس الوسواس، فانه مع کونه حرماناً عن المشرب الاتم المحمدی والمقام المحمودی الجمعی و الکأس الاوفی والقدح المعلی من وراثة الانبیاء المختص بها العلماء سیما سیدهم و خاتمهم محمد صلیالله علیه و اله الذی اوتی جوامع الکلم و بعث لیتمم مکارمالاخلاق، یوجب ترك کثیر منالفضائل والخیرات وفوتالسنن الشرعیة والاداب الجمعیة و انسداد ابواب مکارم الاخلاق والحسنات والتعری عن حلیة الکمالات النفسانیة والسیاساتالمدنیة والتعطل عن اکتسابالعلوم واستیضاح المسائل المبهمات و استکشاف المشکلات و حل الشبهات والتبرك بصحبة العلماء و خدمة المشایخ و الکبراء والاستفادة منهم انکان ذلك الرجل مبتدیا او متوسطاً.

وان فرض انه منته مستغن عنالتعلم و الاکتساب، فلما ذالم یشتغل بالتعلیم و الارشاد لیفوز بسعادة الشیخوخیة و التأدیب والاصلاح بینالناس و یجمع له الفوز بالسعادتین اللازمة والمتعدیة؟

وبالجملة تمام العقل وکماله للمرء انما یحصل بحسنالمعاشرة واداب الصحبة والجمعیة تشبهاً بالکبراء وتأسیاً بالکمل والحکماء و انتهاجاً لمنهجالشریعة البیضاء و اقتفاء لسنن سیدالانبیاء علیه وآله و علیهمالصلوة والدعاء، والی ما ذکر اشار الصادق علیهالسلام حسب ما نقل عن جده علیهالسلام بقوله:

«وقال علیبنالحسین: مجالس[۲] الصالحین داعیة الیالصلاح، و اداب‌العلماء زیادة فیالعقل، و طاعة ولاةالعدل تمامالعز، و استثمار المال تمام المروة، و ارشاد

۱ــ حفیف: جناح الطائر.

۲ــ مجالسة (الکافی).

المستشير قضاءلحق النعمة، وكف الاذى من كمال العقل وفيه راحة البدن عاجلا وآجلا».

اعلم ان الناس اما كاملون او ناقصون: والناقص نقصانه امابحسب الدنيا اوبحسب العقبى، والثانى امابحسب العمل اوبحسب العلم؛ والاول امافى الجاه والعزة اوفى المال والثروة، و الكامل من حقه ان يكون مكملا لغيره قضاء لنعمةالله عليه، و ذلك الغير اما قابل بالفعل للتكميل لاستعداده القريب لقبول العلم الذى هو بالحقيقة الكمال، و اما غير قابل بالفعل لكونه ممنواً[1] بالعوائق الردية و العلائق الذميمة المؤذية للنفس؛ و بالجملة حاجته فى الاستكمال منه اما فى العلم او فى العمل، فصارت الاقسام ستة، اربعة من جهة النقص و اثنان من جهة الكمال.

الاول: الناقص فى الدين من جهة العمل فهو المفتقر الى مايدعوه الى الصلاح فقوله عليه‌السلام: مجالس الصالحين داعية الى الصلاح اشارة اليه.

و الثانى: الناقص فيه من جهة العلم المحتاج الى مايزيد فى عقله فاليه الاشارة بقوله: و اداب العلماءِ زيادة فى العقل.

و الثالث: الناقص فى الدنيا بحسب الجاه فيفتقر الى طاعة ولاة العدل.

و الرابع: الناقص فى المال فيحتاج الى صنعة التجارة و استثمار رأس المال و استنماؤه. فهذه الاقسام الاربعة اقسام الناقصين وعلاج جميعهم بالمعاشرة والصحبة.

و اما القسمان الباقيان للكامل من حيث تكميله و استناد القابل اليه.

فاحدهما وهو الخامس للستة هو المرشد المشير الى العلم اوالرأى، يعنى العلوم النظرية او العملية

و اما الثانى وهو السادس فهو الكاف لاذى الخلق من الخلق بالسياسات.

ولما كان هذا القسم اكمل الاقسام وصنعته صنعة افضل اصناف البشر، و هم الجامعون بين الرئاستين العلمية بوفور العلم والبصيرة والسياسة بكمال القوة و القدرة ذكر عليه‌السلام انه من كمال العقل وفيه راحة البدن، اى للخلق عاجلا وآجلا، والله‌اعلم باسرار كلام وليه عليه‌السلام.

۱ـ اى مبتلى.

المشهد الثانی و العشرون

فی‌الاشارة الی حزم‌العاقل و تمکینه فی‌الاقوال، و احتیاطه و تحفظه علی قدره و شرفه عند بذل‌السؤال، و توقفه فی‌الاقدام علی مالایثق بتمشیته و تبطئه عن‌المسارعة الی‌مایخاف فوته او العجز عنه للاستعجال.

قوله علیه‌السلام: «یا هشام ان العاقل لایحدث من یخاف تکذیبه»، کماکان من حال رسول‌الله صلی‌الله علیه واله وهو اعقل‌العقلاء، من انه‌کان‌متوقفاً فی‌التحدیث عن ماجاء به‌الوحی کاظهار اصل‌البعثة او المعراج اونصب‌الامام بعده خوفاً من التکذیب حتی جاء امرالله تعالی‌له علیه‌السلام بالاظهار و الاعلام فی‌مثل قوله تعالی: فاصدع بماتؤمر (الحجر-۹۴)، وقوله: قل یا ایها الکافرون لااعبدماتعبدون (الکافرون -۱ و۲) وقوله: بلغ ما انزل الیك (المائدة - ۶۷).

و کماکان من حال موسی علیه‌السلام حیث‌کان یخاف ان یکذبه فرعون و قومه کماقال تعالی حکایة عنه: رب انی اخاف ان یکذبون (الشعراء - ۱۲)، و کما کان هو واخوه هارون علی نبینا واله وعلیهماالسلام کما حکی‌الله عنهما بقوله تعالی: قالا ربنا اننا نخاف ان‌یفرط علینا اوان یطغی (طه - ۴۵)، حتی‌شجعهما الله تعالی‌بقوله: لاتخافا اننی معکما اسمع واری فاتیاه فقولا انا رسولا ربك (طه- ۴۶ و۴۷) «ولایسأل من یخاف منعه» ای لایطلب شیئا عمن یحتمل عنه‌المنع و الاعطاء جمیعاً، فلایقطر ماء وجهه لدی الحاجة عند من لایثق بجوده و کرمه ممن یستأهله للسؤال کماقیل:

الا رب ذل ساق للنفس عزة و یا رب نفس بالتذلل عزت
اذاما مدت‌الکف التمس‌الغنی الی غیر من قال اسئلونی فشلت[1]

«ولایعد مالا یقدر علیه»، ای لایمهد امراً من‌الامور حتی‌یعلم انه قادر علی‌اتمامه و البلوغ الی غایته. «ولایرجو ما یعنف برجائه». التعنیف التوبیخ والتقریع واللوم، ای‌العاقل لایرجو فوق مایستحقه ولایتطلع الی مالم یستعده بعدکما قدیصدرعن بعض

۱- شلت یده: یبست. الشلل: فساد فی الید.

المريدين و الطلاب القاعدين على سواحل ابحر المشايخ و الاستاذين، يريدالتطلع الى كل ما فضل‌الله به‌على‌الشيخ من اسراره وكراماته، فيطمع فيما حصل له لنفسه قبل الاستعداد فيعنفه الشيخ برجائه البعيد وطمعه الفاسد.

قال بعض اصحاب القلوب في معنى قوله تعالى حكاية عن حال رسول‌الله صلى‌الله عليه واله: مازاغ البصر و ماطغى (النجم ـ ۱۷)، وجهاً لطيفاً الطف مما يوجد في‌التفاسير، و هو ان مازاغ بصره‌صلى‌الله عليه واله حيث‌لم‌يتخلف عن‌البصيرة ولم يتقاصر وماطغى حيث لم يسبق‌البصر البصيرة فيتجاوز حده ويتعدى عن مقامه، بل استقام البصر مع‌البصيرة والظاهر مع‌الباطن والقدم مع‌النظر، والمراد بالنظر العلم و التصور وبالقدم الحال و المقام، ففي تقدم‌النظر على‌القدم طغيان، اذليس كلما يتصوره الانسان يمكنه ان يتصف به‌او يبلغ‌اليه، فالتطلع والنظر اليه بعين الطمع طغيان و في تأخر القدم وتخلفه عن‌النظر فيما من شأنه ان يناله تقصير وكسالة.

فالكامل من اعتدلت احواله وصار قلبه‌كقالبه وظاهره‌كباطنه وباطنه‌كظاهره و بصره‌كبصيرته‌وبصيرته‌كبصره، وحيث‌انتهى‌نظره وعلمه‌قارنه‌قدمه‌وحاله، ولهذاالمعنى انعكس‌حكم‌معنى‌رسول‌الله‌صلى‌الله‌عليه‌واله ونوره على‌ظاهره واوتى‌ببراق‌ينتهى‌خطوه حيث ينتهى‌نظره لايتخلف‌قدم‌البراق عن‌موضع نظره‌كماجاء في‌حديث‌المعراج، فكان البراق لقالبه وقشره مشاكلا لمعناه ولبه ومتصفاً بصفته لقوة حاله وكمال عقله ومعناه؛ وقوله‌عليه‌السلام: «ولايتقدم[1] على‌مايخاف فوته بالعجز عنه»، اى لايقدم العاقل‌على‌فعل قبل وقته خوفاً وحذراً عن فوت وقته بالاقدام عليه اولا، فربما يريده حين لايقدر عليه اذقد خرج عن قدرته باتيانه مرة والله ولى‌التوفيق.

الحديث الثالث عشر

«على‌بن‌محمدعن‌سهل‌بن‌زياد رفعه قال:قال‌اميرالمؤمنين‌عليه‌السلام: العقل‌غطاء ستيروالفضل جمال ظاهر، فاستر خلل‌خلقك‌بفضلك وقاتل‌هواك بعقلك تسلم لك‌المودة

۱ــ ولا يقدم (الكافى).

و تظهر لك الحجة»[1].

الشرح

الغطاء مايتغطى به الشيء كثوب ونحوه، و نهى ان يغطى الرجل فاه فى الصلوة، عادة العرب التلثم بالعمائم على الأفواه والمستحب تغطية الرأس فى عدة مواضع.

وسترت الشيء غطيته، وستير فعيل بمعنى فاعل، وان الله حيى ستير يحب الحياء والستر، اوفاعل من شأنه وارادته حبهما، و رجل ستير اى عفيف وجارية ستيرة اى عفيفة؛ و المعنى والله اعلم: ان العقل اى كمال القوة النظرية بادراك حقائق الاشياء الثابتة و الامور الايمانية من العلم بالله وصفاته و افعاله غطاء ساتر للعيوب الباطنة وغافر للذنوب الامكانية.

و الفضل اى الكمالات و الخيرات الزائدة على ذلك العقل النظرى، و يسمى الجميع بحسن الخلق جمال ظاهر لظهور اثاره من حسن الادب و الكرم واللطف و المودة وسائر الاخلاق الحميدة و العلوم المتعلقة بها التى هى كمالات القوة العملية من النفس.

وقوله عليه السلام: فاستر خلل خلقك بضم الخاء بفضلك اى اجبر نقائص اخلاقك بفضائل الصفات و الافعال، وقوله: قاتل هواك اى جهلك بعقلك، لان الانسان لاينجو من العقوبة و لايخلص من رق التعلقات الدنيوية الا باكتساب العقل ولا يمكن اقتناؤه الا بدفع الهوى و قمع الشبهات، و لهذا امر هناك بالستر وههنا بالمقاتلة والقتل لوجهين:

احدهما: ان النجاة يوم القيامة يمكن حصولها مع الفسق وان كان كبيرة ولايمكن مع الكفر.

وثانيهما: ان من الاخلاق مالايمكن ازالته بالاصل وحسمه بالكلية فى دار الدنيا لمخالطة الخلق بالفتح مع الخلق بالضم ونشوهما متمازجين، فيتعذر على الانسان المخلوق

۱ــ المحبة (الكافی).

على صفة الجبن مثلا ان يصير شجاعا مقداماً في الحروب، وكذا المجبول على صفة الغضب سيما اذا تأكدت في نفسه بالنشو عليها مدة من العمر، فغاية سعيه في المعالجة عن مثل هذه الامراض الباطنة هي ان يمنعها عن الظهور بمقتضاها ولا يمهلها لان تمضي افعالها، بخلاف ازالة الهوى والكفر والجحود للحق، فانها مقدورة لكل احد.

لست اقول كل جهل بسيط يمكن ازالته، فما من بشر الا وقد بقي له كثير من العلوم لم يدركها، بل نسبة ما ادركها الى مالايدركها نسبة متناه الى غير متناه كماً وكيفاً، بل المراد ادراك ما من شأنه ان يدركه وترك الجحود فيما لم يدركه بعد و دفع العناد و اللجاج والاستكبار بقمع هوى النفس، وهذا كله واقع تحت القدرة البشرية لمن سبقت له العناية بالحسنى.

وقوله عليه السلام: تسلم لك بالمودة وتظهر لك الحجة، الفعلان مجزومان بانهما جوابان للامرين المذكورين اولا، اى استر خلل خلقك بساكتساب الفضائل الخلقية ليحبك الناس ويسلم لك بالمودة و الالفة، وادفع هواك بالعلم والحكمة ليظهر حجتك على الناس فاطاعوك في اظهار الحق و اتبعوا سبيلك واهتدوا بهداك لتفوز بالسعادتين الصلاح والاصلاح والعلم والتعليم والرشاد و الارشاد.

الحديث الرابع عشر

«عدة من اصحابنا عن احمدبن محمد عن علي بن حديد»، ضعفه الشيخ في كتاب التهذيب والاستبصار وقال الكشي قال نصربن صباح انه فطحي من اهل الكوفة وكان ادرك الرضا عليه السلام، «عن سماعة بن مهران»، بن عبدالرحمن الحضرمي يكنى ابا ناشرة وقيل ابا محمد، روى عن ابي عبدالله وابي الحسن عليهما السلام: ثقة ثقة، وكان واقفياً. «قال كنا عند ابي عبدالله عليه السلام وعنده جماعة من مواليه فجرى ذكر العقل والجهل فقال ابوعبدالله عليه السلام: اعرفوا العقل وجنده والجهل وجنده تهتدوا، قال سماعة فقلت جعلت فداك لانعرف الا ماعرفتنا، فقال ابوعبدالله عليه السلام: ان الله خلق العقل» الحديث.

الشرح

«ان الله[1] خلق العقل» ای ابـدعه من غیر واسطة، فهو المبدع بالحقیقة دون غیره من الممکنات، لانها بتوسطه لقوله: «و هـو اول خلق من الروحانیین» و هم الجواهر النورانیة التی وجودها غیر متعلق بالاجسام، فان کان فعلها و تصرفها متعلقا بالاجسام فهی نفسانیة الوجود و الافهی عقلیة، و الانوار العقلیة کلها حقیقة واحـدة لاتفاوت بینها فی الماهیة وعـوارضها بل بالشدة و الضعف و الکمال و النقص فی اصل النوریة و الوجود و البرهان علیه مذکور فی کتبنا.

«عن یمین العرش» الجار اما متعلق باول خلق ان کان المراد بالروحانیین المعنی الاعم، اوبالروحانیین ان کان المراد المعنی الاخص، فکانوا حینئذ مع العقل الاول علی یمین العرش، ومعنی الیمین الجانب الاقوی من الانسان وغیره اوالید الیمنی التی هـی اقوی من الیسری.

و لما کانت حقیقة الید، ای مفهومها وروح معناها هـو الواسطة بین الفاعـل و فعله کالبطش و القبض و الاعطاء فاستعیر لفظها لما یتوسط بین الله تعالی وفعله و جوده فیقال لواسطة فیض الرحمن یدالله، و لایلزم ان یکون جسماً مخصوصا ولامرکبا فضلا عن الترکیب المخصوص من لحم وعصب وعظام، ولا ان یکون جسماً علی الاطـلاق اذلادخل لهذه الخصوصیات العامة و الخاصة فی اصل معنی الید و روح مفهومه.

وکذا الکلام فی الاصبع التی هی واسطة التقلیب و التصریف من شعب الید، فیدالله تعالی او اصبعه هی مایناسب ذاته وصفاته کماقال: یدالله فوق ایدیهم (الفتح ــ ۱۰) وقال الرسول صلی الله علیه واله: قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن یقلبها کیف یشاء، ولما کان الیمین هو الجانب الاقوی والجانب الاقوی فی ترتیب الموجودات هومایلی الحق، فکل موجود هو اقرب من الله فی سلسلة الاسباب الذاتیة فهو ایمن بالقیاس الی مابعده لکونه اقوی و اشرف.

والعرش: الذی هومستوی الرحمن، کأنه جوهرمتوسط بین عالم العقل الثابت

۱ــ ان الله عزوجل (الکافی).

المحض وبين عالم التغير والتجدد نفوساً كانت المتغيرات اواجساماً، ومفهوم الرحمة المشهور في اللغة رقة القلب المقتضية للعطوفة على غيره، ومايليق به تعالى من هذا المعنى ايجاده وتأثيره في الأشياء المتغيرة التي لها استكمالات ذاتية اوعرضية زائدة على اصل تجوهرها وفطرتها الاولى، لان مصدر المتغيرات عندنا فاعل متغير لايفعل شيئا الا بان ينفعل في نفسه ولايحرك شيئا الا بان يتحرك.

و الباري جل اسمه لايتغير ذاتاً ولاصفة في ايجاده للمكونات ثابتة كانت او مستحيلة، ولكن ايجاده تعالى للثابتات بنفس ذاته بلاوسط وللمتغيرات بواسطة العرش الذي هو واسطة فيض الرحمن و البرزخ بين عالمي الامر و الخلق.

فايجاده للمتغيرات بواسطته عبارة عن معنى اسمه الرحمن و ايجاده للاشياء لابواسطته بل مطلقاً عبارة عن الهيته، فالرحمانية اخص من الالهية وتحت حيطتها، و الانسان لكونه مخلوقاً على مثال الله تعالى ذاتاً و صفة وفعلا، فروحه الذي من امر ربه مثال ذاته و دماغه الذي هومعدن ادراكاته وهوملكوته الاعلى الذي فوق قلبه هومثال الروحانيات التي على يمين العرش، وقلبه الذي مستقر نفسه مثال عرش الرحمن وصدره مثال الكرسي.

وكما ان للانسان افعالا كلية يصدرعن روحه الاعلى لابتوسط قلبه كالافكار و التعقلات، و افعالا جزئية تصدر عن روحه بتوسط القلب كافعال العطوفة و الرأفة و الغضب و الشهوة و الحياء والخجل و الخوف و الرجاء و المشي و الكتابة وغيرها من الاشياء الحيوانية الشهوية و الغضبية، ولايفعل شيئا منها الابعد حصول اثر منه في القلب وضرب من الانفعال المناسب لذلك الفعل فيه.

فالانفعال و التأثر الذي يوجب فعل العطوفة يطلق عليه الرحمة.

فالرحمة الانسانية لها مبدأ في القلب هونحو الرقة واللين، ولها غاية هي ايصال النفع الى المرحوم عليه، فقد يطلق اسم الرحمة على ذلك المبدأ الذي هوانفعال خاص من الانفعالات مناسب لصورة مايحصل منه خارجا، وقد يطلق على تلك الغاية التي هي من باب الافعال كاطلاق الخلق على المخلوق و الكتابة على المكتوب، وكذا الحكم

فی الغضب و الشهوة و نظائرهما.

فاذا تقرر هذا فنقول: جمیع مایصدر منه فی الاشیاء الخارجة لابد ان یکون منشأها ومبدأها حاصلا اولا فی العرش قبل صدورها و وجودها، لان الله تعالی فاعل لها بالارادة و الاختیار، وکل فاعل لشیء بالاختیار لابد و ان یتصوره اولا و لاجل تصوره ایاه یشاؤه ویریده.

ولکن العلم والمشیة و الارادة التی هی العزم امور متغایرة المفهوم، قدیکون متعددة فی الوجود، مترتبة فی الکون کما فی حقنا وفی حق الله تعالی واحدة فی الوجود مرجعها الی علمه بنظام الخیر علی وجه تفصیلی دون علمه الکلی القضائی الذی فوق هذا العلم، و ذلك العلم محیط بالعرش وماحواه کما دل علیه قوله تعالی: وکان عرشه علی الماء (هود ــ ۷)، وقداوله المفسرون المحققون بالعلم، فهو غیر العلم المقید بکونه فی العرش.

ثم لماکان النازل منه تعالی بواسطة العرش علی الاشیاء لیس الاالخیر و الاحسان و الکرم واللطف و الامتنان، و مقابلات هذه من الافات والمحن والشدائد انما یصدر لابالذات بل هی توابع لاحقة بسبب اکتساب السیئات وفعل القبائح من العباد اوبسبب سوء استعدادات من المواد، فمبدأ الافعال الصادرة عنه تعالی بواسطة العرش لیس الامبدأ الرحمة ومنشأ العطوفة و الرأفة، ولهذا یقال له عرش الرحمن و لایقال عرش الجبار او المنتقم مثلا.

ولیس کالقلب الانسانی الذی یوجدفیه مبادی افاعیله المتقابلة المتضادة تارة یرق للترحم وتارة یقسو للتعنف وکذا تارة یستهویه الشهوة وتارة یسلبه الانتقام ومرة یهوله الخوف ومرة یختطفه الرجاء، فهو لاجل سرعة تقلبه فی الاحوال سمی بالقلب.

وقیل: ان قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن.

و اما تخصیص قلب المؤمن بهذا الحکم فانما کان من جهة ان منشأ تقلبه هو اصبعان من اصابع الرحمن لاغیروفیه سر یطول الکلام بذکره؛ وبالجملة فالله سبحانه برحمته الذاتیة الاجمالیة التی عین ذاته ابدع العرش لیکون وسیلة لرحمته الخلقیة

التفصيلية على وزان علمه الاجمالي وعلمه التفصيلي وهكذا فيسائر صفاته الحقيقية و اسمائه الذاتية.

«من نوره»، اى خلق العقل خلقاً من نور ذاته الذى هو عين ذاته، فهو صفة للمصدر المنصوب المتعلق بالفعل، ويحتمل تعلقه بالمصدر المجرور، فان الروحانيين كلهم مخلوقون من نور ذاته.

«فقال له ادبر فادبر»، والمراد من ادبار العقل ههنا اقباله الى ما يصدر عنه او بتوسطه من الحق تعالى من الاجسام و موادها و صورها ونزوله في مراتبها المتنازلة الى غاية البعد عن عالم الربوبية، فالله تعالى امره بذلك امراً ايجابياً تكوينياً، فاطاع امره و انقاد كلمته و اتى بخلق الاكوان باذنه و نزل فياطوارها الخلقية وشئونها النازلة من غير ان يفارق معدنه ويخلى مرتبته و مقامه فيالقرب، بل ترشح بفضل وجوده الفائض بقوةالله تعالى على وجود ما دونه.

«ثم قال له اقبل فاقبل»، اقباله الىالله تعالى بعد نزوله فى مكان الخلقة و نقائص الجسمية و معادن الظلمة و الشرور و مهاوى الجهالة والغرور عبارة عن انتباهه من مرقد الطبيعة و تيقظه من نوم الجهالة و تفطنه بان له سوى هذه النشأة نشأة اخرى و رجوعه الى ذاته بالاستكمال و ترقيه الى معارج الكمال باكتساب العلوم والاحوال و اجتنابه عن الرذائل والمناهى وتجرده عن الملابس والغواشى و تدرجه الى درجات المعالى و تصوره بصورة بعد صورة وتكونه بكون فوق كون وطور فوق طور على عكس الترتيب النزولى.

ففى النزول والهبوط كان عقلا فصار نفساً ثم طبعاً ثم صورة ثم جسماً.

وفى الصعود والرجوع اليه تعالى كان جسماً فصار صورة بعد صورة و طباعاً بعد طباع ثم نفساً بعد نفس ثم عقلا بعد عقل، اى كان اولا عقلا هيولانيا ساذجاً ثمعقلا اولياً ثمعقلا بالملكة ثم عقلا منفعلا نفسانيا منتقلا منصورة الى صورة ثم عقلا مستفاداً ثم عقلا بالفعل متحداً بصور المعقولات كلها او جلها ثم صار عقلا فعالا. و هناك رجع الى ما نزل منه و انتهى الى مابدأ منه، فصارت نهاية القوس العروجية الاقبالية بداية

القوس النزولية الادبارية.

و اعلم ان الفرق متحقق بين كيفية الترتب والتقدم والتأخر فى السلسلتين غيرما علمت من كون كل منهما على عكس الاخر فى الترتيب، و ذلك بوجوه:

احدها: ان تحقق الاولى وترتبه دفعى والاخرى تدريجى زمانى.

و ثانيها: ان النزول هناك بمعنى الافاضة والنازل لايترك مقامه العلى حين نزوله الى مقام المعلولى، لكن لماكان وجود المعلول من سنخ وجود العلة ولاتفاوت بينهما الا بالكمال والنقص وكمال الشىء هو الشىء مع الزيادة فصح اطلاق النزول على العلية، و اما الصعود ههنا فهو عبارة عن زوال السابق عند تحقق اللاحق، فالناقص فى الوجود اذاكمل بطل وجوده الناقص و صاركاملا ولم يبق من نقصه اثر عندكماله.

و ثالثها: ان احاد كل من السلسلتين ليست نفس مايحاذيه من الاخرى بالشخص والعدد بل بالماهية والحقيقة.

قوله عليه‌السلام: «فقال‌الله[1]: خلقتك خلقاً عظيماً وكرمتك على جميع خلقى»، اى ابدعتك عظيماً و اوجدتك كريماً لا انه لم‌يكن وقتاً كريماً فصيره كريماً الا من‌حيث اعتباره من جهة الرجوع. فليتأمل! «قال» اى ابوعبدالله عليه‌السلام: «ثم خلق‌الجهل‌من البحر الاجاج ظلمانياً».

اعلم هداك‌الله طريق العرفان و جنبك عن الهوى والجحود والكفران: ان المراد من الجهل ههنا ليس الجهل البسيط لكونه امراً عدمياً اى عدماً للعلم عما من شأنه العلم، والاعدام سواءكانت سلوبا محضة او ملكات فانها ليست مخلوقة، و ليس المراد ايضاً الجهل المركب بالمعنى المشهور وهو صورة عارضة مخالفة للواقع.

كما ان‌العقل المذكور فى‌مقابله ليس مجرد صورة علمية عرضية مطابقةللواقع كما فى‌العلوم والجهالات الحادثة اعنى العلوم الحصولية المرتسمة فى النفوس و اعدامها، بل العقل والجهل المذكوران فى هذا الحديث من افراد الوجود العينى، احدهما عقلى صرف والاخر نفسانى وهمى محض.

۱ــ فقال‌الله تبارك و تعالى (الكافى).

وكما ان العقل هو الصورة العقلية التى ان كانت حاصلة لغيرها كان الغير بها عاقلا و اذا كانت غير حاصلة لغيرها بل قائمة بذاتها كانت معقولة لنفسها و عاقلة لنفسها، و العقل البسيط الذى وجوده هذا الوجود هو كل المعقولات كما حقق فى مقامه.

فكذلك الجهل المضاد للعلم المقابل للعقل تقابل التضاد عبارة عن صورة نفسانية مضادة للعقل غير مطابقة للعلم والحكمة ولا للواقع بحسب الحكم والتصديق وان كانت لها ضرباً من الوقوع بحسب نفس التصور.

فكما ان الصورة العلمية اذا تأكدت فى نحو الوجود و اشتدت فيه صارت عقلا وجودياً جوهرياً فكذلك الصورة الوهمية الكاذبة اذا تأكدت و اشتدت فى وجودها صارت شيطانا مريدا بعيداً عن الحق.

وكلما كانت جهالاته اكثر ورسوخه فيها اشد، كانت قوة جهالته اقوى وشيطنته اكبر واحتجابه بذاته عن الحق اعظم واكد حتى بلغ المنتهى، ووصل الغاية فى الضلالة والغواية والكفر والردى و صار مبدأ شعب الضلالة ومنبع طرق الجهالة ورئيس اهل الغواية و الجاحدين والمتكبرين و قدوة الفراعنة والجبابرة والمتمردين، فهذا هو المراد من الجهل ههنا، وليس اطلاق الجهل عليه من باب التجوز والمبالغة مثل زيد عدل، بل على نحو ما ذكرناه فى العقل.

و اما معنى البحر الاجاج فاعلم: ان الله شبه العلم بالماء، و اطلق عليه اسم الماء لكونه مثالا للعلم فى عالم الاجسام، فكما ان من الماء حيوة كل شيء فى هذا العالم فمن العلم حيوة كل شيء فى عالم الاخرة، و قوله: وكان عرشه على الماء (هود ـ ۷)، اى على العقل، فاذن مطلق العلم هو مطلق الماء وكثيره بحر و قليله نهر او جدول او ساقية اوجرعة، وماء العقل بحر زلال صاف عن كدورة الاجسام وظلمات الاعدام، عذب طيب الطعم و ماء الجهل ماء كدر ظلمانى اجاج كريه الطعم والرائحة على ذوق العقل ومشام العرفان.

و لما كان العقل مخلوقاً من النور، اما الذى هو اول خلق الله فى البداية فمن النور

الذی هو عین ذاته تعالی و عین علمه بذاته الذی هو العلم بجمیع المعلومات علی وجه اشرف و اعلی، واما العقل الذی هو اخر الموجودات فی النهایة فمن الانوار المترادفة والتعقلات المتکررة حتی صارت ملکة ثم صورة جوهریة بسیطة قائمة، فعلی کلا الوجهین کان العقل مخلوقاً من نور العلم وماء الحیوة الصافی عن کدورة الجسم وظلمة الهیولی وغشاوة العدم و امتزاج الشر والافة.

واما خلق هذا الجوهر النفسانی المسمی بالجهل فانما یکون وجوده من الله تعالی لا بالذات و الاصالة بل بالتطفل والتبعیة من الجهات[۱]، ففی الابتداء خلق من منبع الشر وهو الجهة الامکانیة فی بعض العلل الاوائل[۲] و من قابل الشر وهو المادة التی بها تعلق الوجود النفسانی، فان المادة البدنیة علة قابلیة لتشخص النفس کما ثبت فی مقامه و ان الهیولی الجسمیة انما نشأت من اواخر العقول من حیث جهة امکانها.

فقوله : خلق الله الجهل من البحر الاجاج، یکون الاشارة فیه الی مبدئه القابلی و هو المادة الاولی الجسمانی، و اما فی الانتهاء، ای ما کان الجهل جهلا مستفاداً بعد ما کان جوهراً ساذجاً قابلا للطرفین العلم والجهل المضاد له متساویاً نسبته الی الخیر والشر الوجودیین.

فبتکرر الجهالات و ترادف السیئات و اکتساب التصدیقات الکاذبة والخیالات الفاسدة مع التقلیدات و التعصبات الحاجبة حتی ان ترسخت الاکاذیب الوهمانیة و صارت کالمسامیر المؤکدة فی القلوب، مع ما تولدت عنها من ذمائم الصفات و قبائح الاخلاق و رذائل الملکات، فهذا الجوهر الشیطانی قد یکون من ماء العلوم الکاذبة الممزوجة بالشرور والظلمات المزدوجة من قبائح السیئات، فعبر عنها بالبحر الاجاج

۱ــ لکل من الخیر والشر حقائق من عالم المعانی و امثلة حاکیة عنها من عالم الصور والاشباح التی منزلتها من المعانی منزلة الاجساد من الارواح، و لکن حقائق الشریة لیست بامور اصیلة، بل ان هی الاطفیلیة وهمیة سرابیة فی وجه من العبرة والاعتبار (نوری).

۲ــ سوی الواجب. والجهة الامکانیة: ای الامکان الذی فی بعض العقول وهم العقول الاخیرة.

لکثرتها و وصفت بالظلمة لکونها ساترة لنور العلم غاشیة علی بصیرة اصحابها.

فان قلت: هذاالجوهر الظلمانی اواحد اوکثیر؟

قلنا: واحد بحسب الحقیقة متعدد بحسب المراتب فی‌الشدة والضعف و متکثر ایضاً بحسب التشخص العددی، وقد یکون لها افراد فی مرتبة واحدة من‌القوة مختلفة بالتعینات و اللواحق المشخصة.

فان قلت: الشر لاذات له فذاته ووجوده من ای نوع من انواع الجواهر؟

قلت: الشر الحقیقی مع کونه عدمیاً قد یکون من افراد الوجود عندنا ومن هذا القبیل وجود الالام، لانها عبارة عن‌الادراک الحضوری لحصول فقدما و زوال حالة ملائمة، مثل تفرق الاتصال الحاصل فی‌العضو اللامس، فانه لولم‌یکن القوة اللامسة ساریة فی‌العضو المقطوع، لم‌یکن هذا الالم موجوداً لها.

وکذا لو ادرکت النفس بقوة اخری غیر اللمس الساری فی ذلک العضو تفرق اتصاله لم یکن لها هذا الاذی الشدید، بل ان کان فعلی نوع اخر منشاؤه ضرب اخر من الشر العدمی لوجوده ایضاً لها عند ذلک، فان وجود کل شیء هو تمام شیئیته و تأکد ماهیته و ان‌کان ذلک الشیء عدماً. فافهم هذا فانه من‌دقائق‌العلوم وبه‌ینحل کثیر من‌الاشکالات.

فاذن نقول: هذا الجوهر و ان‌کانت جوهریته من باب العقل لکنها ضعفت العقلیة فیه و بلغت الی الغایة من‌النقص والابهام والقصور حتی تقومت بالوهمیات الکاذبة و تباعدت عن الحق والنور حتی تعینت بالجهالات و اتحدت بالظلمات فصار وجوده عین الشر والافة و عقله نفس الجهل والشقاوة و نوره محض الظلمة والاحتجاب.

قوله علیه‌السلام: «فقال له: ادبر فادبر»، ای امرالله له امر التکوین: اهبط من عالم الملکوت والنور الی عالم الظلمات، فهبط مصلحة للنظام و ابتلاءِ من‌الله تعالی للانام، اذنظام هذا العالم و عمارته لاینصلح الا بنفوس شریرة وقلوب قاسیة و تکمیل المهتدین والسعداء لایتمشی الا بوجود الاشقیاء المردودین.

ولــو کانت النفوس کلهــا انبیاء و اولیاء و سعداء لاختل النظام بعدم النفوس الغلاظ وشیاطین الانس القائمین بعمارة هذا العالم ولایتحقق مظاهر بعض الاسماء ولا تخلو عن اربابها ، فان العدل والمنتقم والجبار والتواب والغفور والعفو اسماءِ الهیة و صفات ربانیة لایتجلی الحق بها الا اذا جری علی العبد ذنب ولذلك ورد فی الخبر: لو انکم لاتذنبون لذهب الله بکم وجاء بقوم یذنبون. وعنه صلی الله علیه واله حکایة عن ربه: انین المذنبین احب الی من زجل المسبحین.

قوله علیه السلام: «ثم قال له: اقبل فلم یقبل»، ترکه الاقبال الی الله لتأکد وجوده الظلمانی و شدة احتجابه بالظلمات و رسوخه فی ذمائم الصفات و قوة انانیته و شدة ابائه و افتخاره و امتناعه عن قبول المذلة والافتقار، و تبدل هذا الوجود الظلمانی و استکباره عن السجود والخضوع و اغتراره بجهله وتعصبه و تعصیه عن قبول الوعظ و النصیحة والتعلیم.

فان الاقبال الی الحق والانتقال الی النشأة الاخری من النشأة الاولی انما یتیسر لنفوس السعداء لاجل ضعف وجودهم الجسمانی وقبولهم التبدل فی الاکوان الوجودیة و تحولهم من نشأة الی نشأة وتطورهم من طور الی طور بفناء بعد فناء لبقاءِ فوق بقاء حتی بلغوا الی الغایة و عرجوا فی التقرب الی النهایة.

کل ذلك لضعف انیتهم و انانیتهم و عــدم تعلقهم بهذا الوجود و تقیدهم بهذه المحابس والقیود و ترك التفاتهم الی شیءِ الا الی مبدأ کل خیر و جود، ولذلك وقع مطروداً عن الباب کما اشار بقوله علیه السلام:

«فقال[1] الله: استکبرت فلعنه»، ای استکبرت بنفسك یا لعین وعظمت وجــودك هذا الوجود الخسیس المهین لجهلك بمعالی الامــور و احتجابك عن معادن النور و السرور بغواشی عالم الظلمة والدثور والشرور، فلاجرم ابعده الله عن رحمته وطرده عن دار کرامته و جنبه عن جنته، فصار من الایسین عن رحمته الهاوین الی اسفل سافلین و مهوی الضالین و مثوی المتکبرین ومعدن الشیاطین.

۱ــ فقال له (الکافی).

قوله عليه‌السلام: «ثم جعل للعقل خمسة و سبعين جنداً»، هذه الجنود هی قوی و صفات حسنة من آثار صفات الرحمة، افاضهاالله علی العقل ليستعين بها فی السلوك الی طلب الحق و تستعملها فی المجاهدة مع اعدائه و قطاع طريقه فی سبيله الی‌الله.

و اعلم: انه يمكننا ان نعرف بنور الاستبصار والاعتبار لمية وجود هذه الجنود وفی الحاجة اليها للعقل فی الاهتداء والاستبصار والمجاهدة فی سبيل‌الله مع الكفار و الاشرار والتخلق بمكارم‌الاخلاق ومحامد صفات‌الابرار النافعة فی‌حسن‌المعاش والمعاد الموجبة لسلامة العاقبة يوم‌القرار؛ الا ان تعيين عددها بهذاالمبلغ المعين اعنی الخمسة والسبعين و كذا عدد مقابلاتها مما لايعرف الا بنور النبوة و مشكوة الـولاية، فمعرفة حصرها فی‌هذا العدد وكذا حصر مقابلاتها فيه موكول الی‌السماع من اولياء العصمة و اهل‌بيت النبوة سلام‌الله عليهم.

قوله عليه‌السلام: «فلما رأی الجهل ما اكرم‌الله به‌العقل» من‌الجنود الباطنة «وما اعطاه»، له‌من‌الصفات الحميدة التی‌هی كأنها رشحات صفاته‌العليا ومنازل اياته‌الكبری ومظاهر اسمائه الحسنی، «اضمر له العداوة» وكيفية هذه الاضمار و هـذه العداوة فی الجهل‌الذی‌فی‌البداية قبل‌الهبوط بنحو، وفی‌الجهل‌الذی فی‌النهاية وعندالنزول بنحو اخر، اما كيفيتها فی‌البداية بعد ما علمت ان المراد بـالجهل جوهر شرير هـويته عين الجهل فهی بان تقول: ان وجـوده بعينه حيث‌كان مضاداً لوجود العقل، فكأنـه نفس العداوة وعداوته اياه‌نفس تضاده واضماره اياها عبارة عن‌اندماجها فی‌ذاته واندراجها فی‌وجوده و اتحادها به.

و اما كيفيتها عندالنزول: فعداوته للعقل يكون صفة عارضة له حسب مايظهر له من فضائل العقل ومحاسن صفاته و افعاله وما اكرمه‌الله به‌من‌العلوم والكمالات مماهو مسلوب عنه ولايمكنه تحصيلها لنفسه لاعراضه عن‌الحق سابقاً ولاحقاً.

ولايقدر ايضاً علی جحودها و انكارها لغاية ظهورها وظهور اثارها و لـوازمها المحسوسة واقترانها فی‌بعض الافراد بالايات و المعجزات، فعند ذلك يحسده عليها و يضمر له العداوة و البغضاء فی‌نفسه ويخفيها فی‌صدره المشحون بالاستكبار و النفاق و

لایعلن بالعداوة اذلایقدر علی امضائها.

فجعل تارة یکتسب لنفسه صفات مشبهة وعلوماً مموهة و اقوالامزخرفة یتراءی عندالجهال انها من محاسن العلوم و الاقوال وفضائل الصفات والاحـوال تمویهاً علی الخلق وتمشیة لحظوظ عاجلة واغتراراً بنفسه الجهولة المکارة العسوفة وبدنیاهالغدارة المأوفة، وتارة یرید المعارضة مع اهل العقل و الکمال والمقاومة مع اصحاب الفضل ونورالحال بصفات تضاد صفاتهم.

فالتطارد بین حزب‌الله وحـزب الشیطان واقع الی‌یوم‌القیامة کما قال: و بـدا بیننا وبینکم العداوة و البغضاء ابداً (الممتحنة ـ۴)[1].

و الیه الاشارة فی‌قوله علیه‌السلام: «فقال الجهل یا رب هذا خلق مثلی» ای فی کونه مخلوقاً لک کما انی‌مخلوق ایضاً لک، ویحتمل ان یکون هذا القول‌منه‌ای ادعاء المماثلة بینه وبین العقل او العاقل بماهو عاقل من‌باب الاغترار، والا فاین المماثلة بین المخلوق من نور اللطف و الـرحمة وتجلی صفة المحبة والجمال وبین المخلوق من نارالقهر و الغضب وتجلی سطوة العزة و الجلال کما فی‌البدایة، وکذا بین المتکون من ماء العلوم ونور الاحوال وطهوریة القلب و انکسار النفس و ارض العبودیة و بین المتکون من مادة الجهالة و رجس الکفر و دنس المعصیة و نـار الاستکبار کما فـی النهایة.

«خلقته وکرمته وقویته وانا ضده ولاقوة لی‌به» لمارأی‌الجهل رؤیة ظن وتوهم وحسبان لارؤیة بصیرة وایقان وعرفان ما کرم‌الله به‌العقل وقواه فی‌الابتداء، و افـاض علیه من‌نور کرامته بما یتقوی به‌فی‌الطیران الی‌عالم‌الربوبیة فی‌الانتهاء، وما فضله علی کثیر من خلقه تفضیلا و انعم علیه وایده بماهداه من نعمه جملة وتفصیلا، تحرکت فیه نارالحسد الکامنة فی‌باطنه عندالابتداء و اشتعلت شعلات نارالجحیم التی ستبرزو تسعر یوم‌القیامة فی‌الانتهاء، فالتمس لنفسه المکافاة و المعارضة مع‌العقل و ان لایقصر عـن مقابلته ومضادته فی کل‌مایحسبه کمالا ویعده فضیلة.

۱ـ فالقینا بینهم العداوة والبغضاء الی یوم‌القیامة (المائدة ـ ۶۴).

فاستدعی بلسان استعداده واقتضائه الذاتی جنوداً وقوی مثل جنودالعقل وقواه فی‌العدد لیتمکن من‌معارضته ومعاداته، فلاجل ذلک‌سأل من‌الله‌تعالی‌سؤالا بلسان‌الحال ماحکاه بقوله علیه‌السلام: «فاعطنی مـن‌الجند مثل ما اعطیته»، یعنی فـی‌الکثرة والقوة لیتحقق‌له بکل من تلک‌القوی و الصفات و الجنود و الالات المعارضة والمجادلة مع العقل فی‌سبیل غوایته وطریق ضلالته لینال بغیته ویصل الی منیته.

«فقال:» ای‌الرب سبحانه، «نعم، فان عصیت بعد ذلک» ای فان عصیتنی بعد ان اعطیتک هذه الجنود وقویتک بهذه القوی المقابلة لقوی العقل وجنوده، «اخرجتک و جنودک من رحمتی، قال: قدرضیت، فاعطاه خمسة وسبعین جندا».

فان قلت: ما العلة والسبب فی‌کون المعصیة مع هذه الجنود یوجب الخروج من‌الرحمة دون ماکانت المعصیة لامعها؟

قلنا: منشأ ذلک‌ان‌النفس اذاکانت‌ضعیفة ناقصة القوی عاجزة عن‌الافعال لم‌یکن شدیدة الشقاوة کثیرة البعاد عن الحق، وهـذا کما ان نفوس السعداء و الصلحاء کلما کانت اقوی وکانت اسباب فعل‌الخیرات وآلات تحصیل الکمالات فیها اکثر کـانت الاخلاق الحسنة و الملکات الفاضلة الحاصلة بسببها اکد و اشد وادوم و قربه من‌الله و عالم ملکوته الاعلی اعظم.

فکذلک النفوس الشقیة کلما کانت اقوی و جنوده وآلاته اکثر و استعمالها فی طریق الشقاوة ومنهج‌الضلالة اکثر کانت الاخلاق السیئة و الرذائل النفسانیة المکتسبة منها فی‌تلک‌النفوس ارسخ.

فهی اظلم واشقی وتباعدها عن عالم النور ومعدن‌الخیرات اکثر وسقوطها عن الفطرة وهویها الی اسفل درکات الجحیم و مهاوی نارالحمیم انزل واسقط واهـوی کما قال تعالی: ان المنافقین فی‌الدرک الاسفل من‌النار. (النساء ـ ۱۴۵).

فان قلت: النفس بعد حصول هذه القوی والالات والصفات التی هـی بمنزلة الامراض و العلل للنفس هل یتصور ویحتمل منها تـرک المعاصی وفعل الطاعـات ام لایتصور ولایحتمل؟ فان لم یتصور فالتکلیف بهما تکلیف بغیر طاقة و ذلک غیر جائز

علی‌الله تعالی او غیر واقــع منه علی‌اختلاف المذهبین، و ان تصور و احتمل‌فکیف یتصور مع‌هذه الامراض الشدیدة و الرذائل الکثیرة حصول السلامة والصحة؟

قلنا: نختار الشق الاول ونقول: لیس حصول هذه الرذائــل للشخص ممایلجئه ویضطره الی‌فعل القبائح کالنار للاحراق و الماء للتبرید، بل یبقی لنفسه اختیار فی ان لایمضی مایدعوه الیه شهوته اوغضبه مثلا اوتهوره اوجبنه او قسوته بان یعلم ان فــی ذاته صفات رذیلة تدعوه الی‌هذه المعاصی،فان امسك لسانه ویــده و رجله و اعضاؤه عن تلك الافعال کان له فی ذلك حسنات و ان فعل مقتضیاتها وامضی مستدعیاتها کان له فی‌ذلك رسوخ السیئات وتضاعف البلیات.

فاذا علم‌الممنو[1] بهذه الصفات الرذیلة ماذکرناه امکنه الصبر علیها وعدم امضاء مایستدعیه فینال بذلك مرتبة النجاة و التخلص، و اما اذا کــانت‌النفس المتصفة بهذه الرذائل لجهلها المرکـب المشفوع بــالاغترار والاستکبار مشعوفــة بها مستعملة ایاها محسنة لها فی‌اعتقادها جاعلة ایاها من عدادالفضائل دون الرذائل مزینة فی‌نظرها حب الشهوات وکل مایصدر عنها من‌القبائح والسیئات.

فمثل هذه‌النفوس علم من احــوالها انه ماسبقت لهم‌العنایة بالحسنی وقیل فی حقهم‌اعملوا ماشئتم (فصلت ـ ۴۰)، لقدحق‌القول علی‌اکثرهم‌فهم لایؤمنون (یس ـ ۷)، فاغشیناهم فهم لایبصرون وسواء علیهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم فهم لایؤمنون (یس ـ ۹ و ۱۰)، و ما انت بهادی‌العمی عن ضلالتهم (الروم ـ ۵۳)، ومــا انت بمسمع من فی القبور (الفاطر ـ ۲۲)، ومع ذلك فعلوا مافعلوا بالاختیار دون‌الالجاء و الاجبار.

فعلم مما ذکرناه ان رأس کل شقاوة ومبدأ کل ضلالة هوالجهل مــع‌العناد کما ان رأس کل سعادة ومبدأ کل هدایة هوالعقل مع‌الانقیاد.

قوله علیه‌السلام: «فــکان مما اعطی‌العقل من‌الخمسة و السبعین الجند: الخیر» کلمة کان تامة اسمها الخیر، والجند منصوب بالتمیز، «و هو وزیرالعقل و جعل ضده الشر و هو وزیرالجهل» قدمر تفسیرالخیر و الشرفی‌الحدیث الثانی‌عشر.

۱ــ ای مبتلی.

قالت الحكماء: الشر لاذات له، بل الشر عدم ذات او عدم كمال لذات، لان كلما له ذات فى الخارج و وجود فلم يكن شراً محضاً من كل وجه، فانه لو كان شراً فاما ان يكون شراً بالقياس الى نفسه او بالقياس الى غيره، والاول غير صحيح، لان احب كل شيء اليه هو نفسه و جميع الاشياء طالبة لكمال انفسها وبقائها.

و اما الثانى: فالشيء انما يكون شراً بالقياس الى غيره لانه يفسد ذاته او يفسد شيئا من كمالاته و صفاته او افعاله الكمالية بان يكون ضداً له او لكماله او لشيء من افعاله و اثاره، فان مالايفسد شيئا ولا لمايكمله من كمالاته الاولى اويلحقه من الكمالات الثانية له فلايعد ذلك شراً بالقياس اليه، بل انما يعد شراً بالقياس الى مايعدم او يزول منه شيء مما ذكرناه بسببه.

فاذن الشر بالحقيقة هو ذلك العدم او الزوال لا الامر الوجودى، فالاعدام هى الشرور بالذات، واما مباديها التى هى الاضداد الوجودية فانما هى شرور بالعرض لا بالذات. هذا ما قالوه و انت تعلم ان الالم والاذى والعذاب فى نفسه شر مع قطع النظر عن العدم الحاصل حينئذ، حتى لو فرض عدم كقطع العضو مثلا ولم يكن معه الم و عذاب لم يكن هناك الا شر واحد، فكلماكان الم فهناك شران: شر عدمى و شر وجودى وهو الالم، لانمعناه ادراك المنافى والادراك صفةوجودية فكيف يقال انالشر ليس الا عدما؟

والتحقيق: ان الشر بالذات هو العدم، لكن العدم قد لا يكون حاصلا لابنفسه ولا بصورته، وهوالعدم المطلق الذى لاخبر عنه الاعلى وجه القضية السالبة لاالموجبة المحصلة ولاالسالبة المحمول، وقد يكون حاصلا لشيء بنفسه لابصورته كعدم العلم او البصر للجدار، وقديكونحاصلا بصورته وهو انيكون حصوله لشيء يدركه من حيث كونه عدماً له او لكمال من كمالاته الثانية.

و ادراك كل شيء هو وجوده، فادراك العدم ليس الا حضوره ووجوده، فهذا الوجود فرد من افراد العدم، كما ان وجود الانسان فرد من افراد ماهيته. اذا فهمت ما ذكرناه فنقول:

الالم و الاذى صح كونه شراً بالحقيقة، لان وجوده عين درك العدم و حضوره لاشيء زائد عليه، اذ العلوم الحضورية ليست زائدة على ماهيات المعلومات بها. مثال ذلك: انالعضوالمقطوع ليس فيه الالم لعدمالقوة المدركة فيه، وكذا العضو المفلوج الزمن لعدم سريان القوة اللامسة فيه، فليس ماهو المتضرر هو بعينه ما هو المدرك لما يتضرر به، واما العضو الحى اذا قطع بعضه او احرق حرقة او تكيف بكيفية سميةزال بها اعتدال مزاجه، فان فيه شيئان:

احدهما: زوال اتصاله او فقدان اعتداله.

والثانى: ادراكه لذلك الزوال والفقدان.

والمدرك بالكسر هونفس القوة الاعتدالية التى وقع عليها ما وقع من الانفصال او زوال الاعتدال، اعنى لامسةالعضو او النفس المتعلقة بالعضو بواسطتها، والمدرك بالفتح هو نفس ذلك الانفصال او الزوال الذى هو عدم الكمال العضوى من الاتصال والاعتدال كما فى العلوم الحضورية للاشياء المحصلة الوجود الكاملة، سواء ادرك مع ذلك السبب الوجودى المضاد كحد القاطع او الكيفية الحادة السورة كالحر الشديد او البرد الشديد ويقال لها سوء المزاج ام لا، ولاشك انهذهالاسبابالوجودية ليست بشرور فى انفسها و انما تعد شروراً بالقياس الى ما يتضرر بها و ينعدم كمالاتها بسببها.

انما الكلام فى امرين اخرين: احدهما: نفس تلكالاعدام الحاصلة ولاشك فى انها شر بالذات.

و ثانيهما: ادراك تلك الاعدام عما وقعت له على الوجه الذى بيناه، حتى انه لو ادرك تفرق اتصال عضو بقوة ادراكية اخرى غير لامسة ذلك العضو كالباصرة او لامسة عضو اخر، لم يكن ذلك الادراك الادراك الذى كلامنا فيه و هو المسمى بالالم والعذاب.

والتحقيق عندى انه شر بالذات بل شر متأكد، فان وجود كل معنى هو تأكد ذاته وماهيته، ففىهذاالنوع شر مضاعف، ثم كلماكانت القوةالمدركة لفقدكمالهااقوى

والكمال المفقود منها اكثر كان المه اشد وشره اعظم.

فافهم ما ذكرناه فانه امر عجيب الشأن انساق اليه البرهان اعنى كون ضرب من الوجود شراً محضاً كما يقال: فعلية الهيولى فى حد ذاتها نفس قوتها لقبول كل صورة وصفة؛ و من هذا القبيل اعنى الشرية الوجودية عذاب الجهل المركب، لكونه مع الادراك، ومن قبيل الشر العدمى افة الجهل البسيط.

وحاصل الكلام: ان الشر قديقال للامور العدمية كمثل الفقر والكفر والموت و الزمانة والعجز و نقصان الخلقة و اشباهها.

وقديقال للالم والاذى والجهل المركب و كل ما لايخلو عن ادراك من صاحبه، وقد يقال للافعال القبيحة كالقتل والزناء و اكل مال اليتيم والسرقة والنميمة و غيرها، وقد يقال لمبادى تلك الافعال من الشهوة والغضب والبخل والمكر والعجب والجبن و غيرها.

فالقسمان الاولان كلاهما شر بالذات والقسمان الاخيران كلاهما شر بالعرض لا بالذات

ثم نقول: ان الموجودات الممكنة تحتمل عند العقل خمسة اقسام : الخير المحض والشر المحض والذى يغلب خيره على شره والذى يعكس ذلك والذى يتساوى فيه الامران. لكن الصادر عنه تعالى بالذات اما خير محض كالجواهر العقلية او خير كثير يلزمه شر قليل كالنفوس والاجرام الفلكية وغيرها واما الثلاثة الاخيرة فغير صادرة عنه تعالى الا على سبيل التبع واللزوم، لانها اما عدميات محضة فهى غير منسوبة الى سبب و جاعل . و اما شرور وجودية فهى قليلة العدد والبقاء و هى مع ذلك لازمة للخيرات الكثيرة و نافعة فى حصول خيرات كثيرة كما يظهر بالتصفح والتدبر فيها.

اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول:

من اخص صفات العقل انه خير محض لاشرية فيه ، لان المفارق المحض البرىء من الاجسام وعوارضها لا يعتريه نقص و افة و حرمان، و حيث ان ذاته محض

الخیر فکل ما یصدر عــن ذاته من الافعال والاثار کــان علی وجــه الخیر اذکان منشأ صدورها عنه خیریة ذاته، فالخیر کأنه واسطة بین العقل و ما یصدر عنه کما ان وزیر الملک واسطة فی جود الملک و احسانه، ولذلک جعل الخیر وزیر العقل و ان کان عین ذاته بوجه.

وکذلک نقول: من اخص صفات هذاالجهل المضاد للعقل هوالشر، لان المراد به کما اشرنا الیه هو الجوهر الادراکی الذی هــو وجوده بعینه وجــود الجهالات و الوهمیات الکاذبة فلایکون الا شراً حقیقیا کمامر بیانه فی مثال الالم، فکل ما یصدر من هذا الجوهر الشریر من الافعال والاثار یکون من باب السیئات والقبائح ویکون منشأ صدورها شریة ذاته، اذ لیست فیه جهة اخری فلا داعی له ولا واسطة بینه و بین افعاله الا شریة ذاته، ولذلک جعل الشر وزیراً له کما جعل ضده وزیراً لضده.

قوله علیه‌السلام: «والایمان و ضده‌الکفر»، الایمان نور من انوارالله فائض منه علی قلب من یشاء من عباده به یری الاشیاء کماهی، و هــو المسمی عندالحکماء تارة بالحکمة النظریة یعنون بهــا ملکة بها یقتدرالانسان علی احضار المعلومات الحقة متی شاء من غیر تجشم کسب جــدید، وتارة بکمال العقل النظری او القوة النظریة و تارة بالعقل بالفعل وتارة بالعقل البسیط الاجمالی.

والکفر الذی هو ضده هو ملکة ظلمانیة حاصلة فی‌النفس من کثرة الاغلوطات و تراکم الشبهات و تزاحم الوهمیات و رسوخها، فتصیر تلک الملکة الظلمانیة حجاباً عن ادراک کل حق وعمی فی‌عین‌القلب عن رؤیة کل مستنیر مکشوف و صمماً فی‌الاذن العقلی عن سماع کل کلام صادق.

اعلم: ان الذی قلنا من ان‌الایمان نور و ان‌الکفر ظلمة شاهده مــن القران قوله تعالی: الله ولی الذین امنوا یخرجهم من‌الظلمات الی النور والذین کفروا اولیاؤهــم الطاغوت یخرجونهم من‌النور الی الظلمات (البقرة ـ ۲۵۷)، وقوله تعالی: یوم یقول المنافقون والمنافقات للذین امنوا انظرونا نقتبس مــن نــورکم... (الحدید ـ ۱۳)، الایة، وقدعبر عنهما فی لسان القران بالحیوة والموت کما فی‌قــوله تعالی: او من کان

ميتاً فاحييناه وجعلنا له نوراً يمشى به فى الناس كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها (الانعام ـ ۱۲۲)، وقوله تعالى: انك لاتسمع الموتى (الروم ـ ۵۲)، وقوله: وما انت بمسمع من فى القبور (الفاطر ـ ۲۲)، يعنى بهم الكفار، فان نفوسهم و ان كانت حية بحيوة الحس والحركة فى هذه النشأة لكنهم موتى بموت ارواحهم فى الدار الاخرة، و ان الدار الاخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون (العنكبوت ـ ۶۴).

فالمؤمن الحقيقى من حصلت له ولادة ثانية من حيث تبدلت نشأة نفسه التى هى كالمادة و كالنطفة بنشأة الروح التى هى كالصورة و كالوليد.

و عن المسيح النورانى على نبينا و اله و عليه الصلوة والسلام: لن يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين، وعن بعض الحكماء المتقدمين: من اراد الحكمة فليستحدث لنفسه فطرة اخرى اشارة الى هذه الولادة المعنوية؛ فالنفوس الانسانية فى اوائل نشأتها قابلة محضة لنور الايمان وظلمة الكفر الذى هو ضده.

فعند سلوك احد المنهجين: منهج الهداية و منهج الغواية يخرج احدهما من القوة الى الفعل وبطل الاستعداد للاخر كالحديد المتخذ منه المرآة قابل للصقالة و للرين جميعا، فاذا حصلت الصقالة رؤيت فيها الاشياء المبصرة كماهى و اذا حصل فيه الرين فسد جوهره و بطل استعداده لقبول النور والصور، فالاول مثال نفس المؤمن والثانى مثال نفوس الكفار والمنافقين كما قال الله تعالى: كلا بل ران على قلوبهم (المطففين ـ ۱۴)، وقوله بل طبع الله عليها بكفرهم (النساء ـ ۱۵۵)، و قوله: ختم الله على قلوبهم (البقرة ـ ۷)، والطبع بالسكون الختم و بالتحريك الدنس و اصله من الوسخ والدنس يغشيان السيف يقال طبع السيف يطبع طبعاً.

قوله عليه السلام: «والتصديق و ضده الجحود»، ان من صفات العقل و العاقل التصديق الجازم المطابق للواقع و هو اليقين وله مقابلان: مقابل عدمى و هو الشك و مقابل وجودى هو ضده اى الجحود ومعناه الانكار لما هو الحق اليقين، فمن صفات الجاهل، الجهل الراسخ المضاد للعقل، الجحود والانكار لكل مايسمعه من المسائل الحقة والعلوم الحقيقية بابداء الحجج الداحضة و ايراد الشبهات والمغاليط الباطلة و

ابراز الاکاذیب و تمویهها بصورة الصدق لاغواء الناس و اضلالهم عـن طریق الحق طلباً للرئاسة والجاه الوهمی والاستکبار والعجب والافتخار.

قوله علیه‌السلام: «والرجاء وضده القنوط»، من صفات العقل الرجاء فیماعندالله تعالی والدار الاخرة لما یشاهد ویری بعین البصیرة: ان شأن الرب تعالی افاضة الخیر والاحسان و ابداع الفضل والرحمة بلامنع وتقتیر وبخل قبل الاستحقاق وسبق الاعمال ومع الاستحقاق والاستیهال.

حتی ان النملة مثلا لـو کان لها استحقاق نفس اشرف لاعطاهـا ایاها، و انما المانع عن جوده الاتم فی الدنیا عدم القابل او القابلیة لسوء الاستعداد و فـی الاخرة الکفر و المعاصی والسیئات، و هی امور ناشئة من اکتساب العبد و فی جانب القابل لامـن جانب الفاعل الحق، لان جوده مبسوط علی الخلق اجمعین و خیره شامل علی کل احد حتی علی عین الشرور و الالام و رحمته واسعة لکل شیء علی حسب شیئیته و ماهیته حتی لماهیة الغضب وماهیة الکفر والجهل والشیطان وغیرها من الامور المضادة للحق و رحمته.

و مـن صفات الجهل المضاد للعقل القنوط المضاد للرجـاء و هـو الیأس من رحمةالله و روحـه، و منشأ القنوط والیأس ایضاً هـو الکفر و الجهـل بحقیقة الالهیة والربوبیة و بان ما عندالله خیر و ابقی کما قال تعالی: انه لاییأس من روح‌الله الا القوم الکافرون (یوسف ـ ۸۷)، وقوله: یئسوا من الاخرة کما یئس الکفار من اصحاب القبور (الممتحنة ـ ۱۳).

و اعلم ان القنوط غیر الخوف، لان معناه الیأس مطلقا والخوف قدیجتمع مع الرجاء والطمع کماقال تعالی: یدعون ربهم خـوفا و طمعا (السجدة ـ ۱۶)، بخلاف القنوط فانه لایجامعه، وان الخوف من سنی المقامات ومحمود الاحوال للعقل بخلاف الیأس، ولکن یجب ان تعلم ان الخوف لیس مـن الفضائل والکمالات العقلیة والباقیة فی النشأة الاخرة وانماهومن الامور النافعة للنفس فی الهرب عن المعاصی وفعل الطاعات مادامت النفس فی دار العمل والسعی.

و امـا عند انقضاء الاجل و الخـروج من دار الدنيا التی هـی دار العمل فلا فائدة فيه.

و اما الرجاء فهی باقية ابداً الـی يوم القيامة لاينقطع، لان كلما نال العقل من رحمةالله اكثر كان ازياد طمعه فيما عندالله و اشتداد رجاؤه اكثر، لان خزائن جوده و خيره ورحمته غيرمتناهية لاتبيد ولاتنقص ابداً. فثبت ان الخوف منقطع والرجاء ابدی لايزول.

قوله عليه‌السلام: «والعدل و ضده الجور».

اعلم انه قدظهر و تبين لك من هذا الحديث‌الشريف: ان العقل بمنزلة سلطان[1] و هذه الفضائل الخمسة والسبعين بمنزلة جنوده و اعوانه، لكن يجب لك ان تعلم ان هذه الجنود والاعوان ليست بمنزلة واحدة بل بعضها بمنزلة[2] الرئيس والاصل لبعض والبعض الاخر بمنزلة الخدم والفروع له، فالعدالة المعبر عنها بحسن‌الخلق هی بمنزلة الرئيس لسائر الجنود العملية وهی اصل تنشعب منه فروع كثيرة من‌الاخلاق الحسنة، وكذلك جنود الجهل كثير بعضها ينشعب من بعض والبعض بمنزلة الاصل والرئيس و هی اعنی العدالة فی‌القلب كاعتدال المزاج فی القالب.

فكما ان الاعتدال فی مزاج البدن اعنی الصحة و السلامة انما يتحقق و يستمر اذا زالت الامراض كلها عن‌البدن، فكذلك الامراض القلبية وهی‌الاخلاق الذميمة كثيرة ولايحصل‌السلامة والصحة الا بزوال كلها ولاينجو الا من‌اتی‌الله بقلب سليم، والسلامة المطلقة هی‌العدالة المعبر عنها بالخلق الحسن.

كما ان حسن‌الخلق بالفتح انما يحصل بحسن جميع الاعضاء والاطـراف، لا يكفی فيه حسن بعض‌الاعضاء دون البعض، فكذلك حسن‌الخلق بالضم الذی به‌النجاة من‌العذاب الاخروی انما يحصل بحسن‌الاخلاق كلها دون البعض، فان ذمائم الاخلاق بعضها ينجر الی البعض، والنجاة فی حسن الخلق.

۱ــ السلطان (خ).

۲ــ ان بعض هذه الجنود بمنزلة... (خ ــ ط).

قال النبی صلی‌الله علیه و اله: بعثت لاتمم مکارم‌الاخلاق، و عنه صلی‌الله علیه و اله: اثقل ما یوضع فی‌المیزان حسن الخلق، و عنه صلی‌الله علیه و اله: حسن الخلق خلق‌الله، وعنه‌ایضاً: افضل‌المؤمنین ایماناً احسنهم خلقاً.

وقدکثرت الاقاویل فی تحقیقه وبیان حده و تعریفه و الاکثرون تعرضوا لبعض ثمراته ولم یحیطوا بکنه معناه و تفاصیل اجزائه، والذی یطلعك علی حقیقته ان تعلم: ان‌الخلق والخلق عبارتان، فیراد بالخلق الصورة الظاهرة المحسوسة وبالخلق‌الصورة الباطنة النفسانیة التی هی بمنزلة البدن الثانی النفسانی للروح العقلی الذی هو من عالم الامر بل هو نفس الامر، و هو نور منبعث من نور ذاته تعالی کمامر فی صدر الحدیث من قوله علیه‌السلام: و هو اول خلق من الروحانیین عن یمین العرش من نوره.

و ذلك لان الانسان الکامل مرکب من‌ثلاثة امور: من جسد یدرك بالبصر و من نفس یدرك بالوجدان و یتجسد یوم‌الاخرة بصورة اخلاقه الحسنة او القبیحة فیری بالحواس الظاهرة یوم‌الاخرة وهی مستورة الیوم.

ولایخلو انسان من‌هذین الجوهرین، ومن روح هو امر ربانی وارد علی‌النفس الصحیحة والقلب السلیم وهو الجوهر العارف بالله و ایاته، و قلیل من‌الانسان یوجد فیه هذا الروح المضاف الی‌الله تعالی فی قوله: فاذا سویته ونفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین (الحجر ـ ۲۹)، قال‌تعالی فی‌حقه: قل الروح من امر ربی وماأوتیتم من‌العلم الا قلیلا (الاسراء ـ ۸۵)، لان وجوده بعینه علم و عقل.

و قال تعالی فی حق‌النفس: و نفس و ما سویها فالهمها فجورها و تقویها قد افلح من زکیها و قد خاب من دسیها (الشمس ـ ۷ ـ ۱۰)، فتزکیتها تخلیصها عن الاخلاق الرذیلة و یحصل به الفلاح والنجاة من العذاب، و دسیها ادخالها فی الشهوات والرذائل الموذیة المعذبة یوم‌القیامة من دسه یدسه دساً اذا ادخله فی الشیء بقهر و قوة.

وکما ان لحسن الوجه الظاهر ارکاناً کالعین والانف والفم والخد ولا یوصف

الوجه الظاهر بالحسن مالم‌يحسن جميعها.

فكذلك الصورة الباطنة و هى وجه القلب لها اركان هى مجامع قواها المنحصرة فى قوة الشهوة و قوة الغضب و قوة الادراك و قوة الجامعة لها التى يقال لها العقل العملى، وهو رئيس سائر القوى الادراكية والعملية والجميع خدمه وجنوده و هو مخدومها و مطاعها، كما انه خادم للعقل النظرى العارف بالله و جنده و هو المخدوم الحقيقى للكل حيثما كان والسلطان المطاع باذن‌الله و خليفةالله فى العالم السفلى اولا ثم فى العالم العلوى المأمور بسجدته‌الملائكة، فهى اربعة قوى هى اركان صورة الباطن و رؤساءِ ماتحتها من القوى، فاذا استوت و اعتدلت و تناسقت حصل حسن‌الخلق.

اما قوةالعلم والتفكر: فاعتدالها وحسنها ان‌تصير بحيث‌تدرك‌الفرق بين‌الصدق والكذب فى الاقوال و بين النافع والضار فى الاراء و بين الجميل و القبيح فى الافعال، فاذا انصلحت هذه‌القوة يحصل منها خلق الحكمة وهى رأس‌الفضائل‌الخلقية، و ليس المراد منها الحكمة النظرية المشار اليه بقوله تعالى : و من يؤت الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً (البقرة ـ ۲۶۹)، لانها كلما كانت اكثر و اشد كان احسن و اشرف.

و اما قوة الغضب فاعتدالها ان يقتصر انبساطها و انقباضها على موجب اشارة الحكمة والشرع.

و اما قوة الشهوة فاعتدالها و حسنها ان يكون فعلها كذلك باشارة العقل والشرع.

واما قوة العدل فهى فى ضبط القوى الثلاث تحت اشارة الدين والعقل، فلكل من هذه الثلاث بل الاربع توسط و طرفان افراط و تفريط، والمتوسط بين الاطراف بمنزلة الخالى عنها كالمزاج المعتدل يقال له: لاحار ولا بارد ولا رطب ولا يابس.

اما قوة الادراك فيحصل من اعتدالها حسن العدل و التدبير و جودة الذهن و اصابة الظن وثقابة الرأى والتفطن لدقائق الاعمال وخفايا افات النفس.

واما افراطها فيحصل منه الجربزة والدهاء والمكر والخداع والحيلة والغواية

والشیطنة و هو رئیس الشرور والموذیات؛ واما تفریطها و ضعفها فیحصل منه البله و الحمق والغباوة والبلادة والحیرة والانخداع.

و اما قوة الغضب فیعبر عن اعتدالها بالشجاعة، والله یحب الشجاع ولو بقتل حیة، فان مالت الیالافراط تسمی تهوراً و انمالت الی النقصان یسمی جبنا و ینشعب من کل من الطرفین اخلاق کثیرة رذیلة، فمن الافراط التهور والصلف[۱] والبذخ[۲] و الاستنشاط والکبر والعجب و غیر ذلک، ومن تفریطها الجبن والمهانة والمذلة و عدم الغیرة و ضعف الحمیة علی الاهل والولد و صغر النفس، و ینشعب من اعتدالها خلق الکرم والنجدة والشهامة[۳] والحلم والثبات وکظم الغیظ والعفو عن الناس والوقار و الهیبة والتؤدة[۴].

واما الشهوة فیعبر عن اعتدالها بالعفة و عن افراطها بالشره و عن تفریطها و ضعفها بالخمود، فیصدر عن العفة السخاء والحیاء والصبر والمسامحة والقناعة والزهد و قلة الطمع والرضاء بالقضاء والتوکل، و ینشعب عن افراطها الحرص والشره و الوقاحة والتبذیر و حب الدنیا والریاءِ والمخافة وعن تفریطها الملق[۵] والکسل والعجز والحسد والیأس و عدم المروة والانوثیة[۶] والتذلل للاغنیاءِ و استحقار الفقراء و الی غیر ذلک.

فهذه هی روابط الاخلاق و الاوساط الثلاثة و شعبها هی مکارم الاخلاق، و الاطراف الستة و شعبها هی رذائل الاخلاق و رؤس الشیاطین و رؤس التنین الواقع فیعذاب القبر للکافر کما هوالمروی فیالحدیث عنه صلیالله علیه و اله فیطریق العامة انه قال: عذاب الکافر فیقبره تسلط علیه تسعة و تسعون تنینا لکل حیة منها تسعة رؤس

۱ـ ای: ادعی بما لیس فیه او عنده او فوق ذلک اعجاباً وتکبراً.
۲ـ ای: التکبر والتعالی.
۳ـ شهم شهامة فهوشهم: ایجلد ذکیالفؤاد.
۴ـ ای: الرزانة والتأنی.
۵ـ ای: اللین.
۶ـ ای: غیر شدید و صلب. لان و تساهل. انیث: لین، رخو.

ينهشونه ويلحسون و ينفخون فيجسمه الى يوم يبعثون.

فهذه عدد اخلاق الذميمة وشهواته لمتاع الدنيا، و اصل هذا التنين حب الدنيا الذى رأس كل خطيئة و منشأه الكفر والجهل، و يتشعب منه رؤس بعدد ما يتشعب منه الاغراض الدنيوية و ينبعث منه الاخلاق السيئة من الحسد والحقد والرياء والكبر و العجب والشره والمكر والخداع والانخداع والرعونة و حبالجاه والمال و طول الامل والتنفرعنالموت والاخلاد الىالارض وكراهةلقاءالله والعداوة والبغضاء لاهلالله واليأس عن رحمةالله و الامن من مكره الى غيرذلك من رذائل الاخلاق؛ و اصلذلك التنين وكثرةعدد رؤسه اللداغة معلومان لذوى البصائر واما انحصاره فيتسعة وتسعين فانما توقف عليه بنور النبوة، كما انكثرة جنود العقل وكثرة جنود الجهل التى هى اضدادها معلومتان بنور البصيرة واماانحصارهما فيخمسة وسبعين كما فيهذاالحديث فانما يستفاد من نور الولاية[1].

فاذا علمت تلك الاوساط الثلاثة الفاضلة التى هى خير امور هذاالعالم فاعلم: ان العدل الذى يسمى بحسن الخلق حاصل من اجتماعها و به يصير القلب سليماً عن كل مرض وافة، و ليس هو نفس الغاية والكمال العقلى بل هو وسيلة الوصول الى السعادة الاخروية، و هو طريق الى الجنة من الدنيا واقعة كجسر على متن جهنم احد من السيف و ادق من الشعر فى حق البعض و فى حق الكاملين فى نور اليقين له سعة كالبساط.

والجور عبارة عن الانحراف والتنكب عن الصراط والميل عنه الى احد الاطرافالموجب للسقوط فيعذابالجحيم والوقوع فيالحميم كماقالتعالى: يقعون فيالحميم[2]، وقال: ولاتركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار (هود ـ ۱۱۳)، و قال: انالذين لايؤمنون بالاخرة عنالصراط لناكبون (المؤمنون ـ ۷۴).

۱ـ النبوة (النسخة البدل فيالاصل للشارح).

۲ـ كذا فى الاصل، والظاهر: يسحبون فى الحميم ثم فى النار يسجرون (غافر ۷۱ و ۷۲).

فاذاً ظهر وتبين ان من اعظم جنود العقل بعدالخير والايمان هوالعدل ومن اعظم جنود الجهل الذى هو ضد العقل بعدالشر والكفر هو الجور المضاد للعدل، لان العدل كمال التقوى وغاية الاعمال الحسنة والاحوال المزكية للنفس والموصوف به هوالعقل العملى رئيس سائر القوى العملية.

كما ان الخير الحقيقى و هو الايمان غاية العلوم الحقيقية والاحوال المكملة للنفس والموصوف به هو العقل النظرى مخدوم العقل العملى وسائر القوى العلمية و العملية، وكذلك الظلم والجور والعدوان غاية الاعمال القبيحة والسيئات المغوية المضلة للنفس والمكدرة لها.

كما ان الشر الحقيقى و هو الكفر غاية الجهالات والاحوال المظلمة للنفس المسودة لوجهها والموصوف به هوالنفس المنكوسة المحجوبة عن الحق المبين المردودة الى اسفل السافلين، و هى بحسبه رئيس الموذيات والشرور و تحته سائر الاخلاق الذميمة والشرور والسيئات و سنشير الى كيفية المطاردة بين هذين الرئيسين العمليين، والجندين المتقابلين تحتهما فى معسكر الباطن الانسانى وعرصة القلب.

قوله عليه السلام: «والرضاءِ و ضده السخط».

من جملة المقامات الشريفة للعقل هو الرضاء بقضاءالله تعالى و ترك الشكاية و ضده السخط، بل الرضاء من اعلى مقامات المقربين لانه ثمرة المحبة فيجب على كل مؤمن ان يرضى بقضاءِالله تعالى فى كل ما قضاه و قدره، قال تعالى: رضى الله عنهم و رضوا عنه (المجادلة ــ ۲۲)، و قال: و مساكن طيبة فى جنات عدن و رضوان من الله اكبر (التوبة ــ ۷۲)، فقد رفع الله الرضاءِ فوق جنات عدن كما رفع ذكره تعالى فوق الصلوة حيث قال: ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله اكبر (العنكبوت ــ ۴۵).

فكما ان مشاهدة المذكور فى الصلوة اكبر من الصلوة، فرضوان رب الجنة اعلى من الجنة بل هى غاية مطلب سكان الجنان، و اذا رضى العبد عن الله رضى الله عنه، وعلى جميع ماذكرناه يقاس حال ضده الذى هو السخط، فسخط العبد على الله يوجب سخط الله

علیه و عذاب نار السخط اشد من عذاب نار الجحیم، وکذا نسیان‌الله والاحتجاب‌عنه اعظم من ترک الصلوة.

قال: کلا انهم عن‌ربهم یومئذ لمحجوبون ثم‌انهم لصالوا الجحیم (المطففین- ۱۵ و ۱۶)، قدم ذکر الاحتجاب عنه تعالی علی الصلی فی‌النار، وقد ورد فی‌الحدیث القدسی انه تعالی قال: من لم یرض بقضائی ولم یصبر علی بلائی فلیعبد رباً سوائی و لیخرج من ارضی و سمائی.

فان قلت: قد علم من‌هذاالحدیث و غیره ان العبد یجب علیه ان‌یرضی‌بقضاءالله تعالی خیراً کان کالایمان والطاعة و شراً کالکفر والمعصیة، لکن الرضاء بالکفر کفر والرضاء بالفسق فسق کما ورد ایضاً فی‌الحدیث؛ فکیف التوفیق بین‌القولین؟

قلنا: اجیب فی‌المشهور بالفرق بین‌القضاءِ والمقضی، فیجب الرضاء بالقضاء دون المقضی[1]، والکفر و نحوه من جملة المقضی، ورد ذلک بعض المحققین[2]: بان القضاء عبارة عن‌الحکم بوقوع شیء فی‌الخارج وهو امر نسبی اضافی، فحسنه وقبحه و خیره و شره انما یکون بحسب ما اضیف الیه، لان نفس الاضافة لاتوصف بشیء الا باعتبار متعلقها ، فقال فی دفع التناقض: ان المقضی بالذات لایکون الا خیراً والشر مقضی بالعرض لا بالذات، فالذی یجب الرضاء به هو القضاءِ او المقضی بالذات، والذی یجب عدم الرضاءِ به هوالقضاءِ او المقضی بالعرض‌کالکفر والظلم و نحوهما.

اقول: ان القضاءکالعلم لیس مجرد اضافة بل هو صورة عقلیة ذات اضافة، فان القضاء الالهی کما حقق عبارة عن‌وجود جمیع‌الموجودات الصادرة عنه تعالی وجوداً عقلیاً اجمالیاً علی وجه اشرف و اعلی، فکل ماکان او سیکون الی یوم‌القیامة له وجود

۱- قال القیصری فی‌الفص الایوبی بعدالفرق بین‌القضاء والمقضی: ولو قال قائل: المقضی به لازم‌للقضاء وعدم‌الرضاء باللازم هوالمقضی به‌یوجب‌عدم‌الرضاء بملزومه‌الذی هوالقضاء، نقول: ان‌القضاء هوالحکم بوجود مقتضیات الاعیان و احوالها، فوجودها لازم للحکم لانفسها - ای الاعیان الثابتة والماهیات.

۲- وهو السید الداماد.

فی‌عالم علمه تعالی علماً مقدساً عن‌التغیر والقصور والنقص والشر.

و اما المقضی فهو الصورة الکائنة فی‌المواد الخارجیة علی وفق ماجری فی القضاءِ، فللقضاءِ نحو من‌الوجود اعلی و اشرف و للمقضی نحو اخر من الوجود قد یتطرق الیه النقص والافة والشر و الفساد، فالصورة العقلیة للکفر والمعاصی والافات لیست کفراً ولا معصیة ولا افة و انما هی کذلک بحسب وقوعها فی الخارج؛ فمن قال: ان القضاء لایکون الا خیراً یجب الایمان به دون المقضی، لعله اراد بالقضاء صورة ما فی علم‌الله لامجرد النسبة و بالمقضی وجود الاکوان الخارجیة التی قد یلزمها الشر والافة کالکفر ونحوه.

فثبت ان الرضاء بالقضاء هوالرضاء بکل ماجری فی علم‌الله و هومن المقامات الحسنة و الاخلاق المرضیة وضده السخط وهومن اسوء الصفات و ارذل الاخلاق و منشاؤه الجهل الراسخ، کما ان منشأ الرضاء العقل الکامل.

قوله علیه‌السلام: «و الشکر وضده الکفران».

اعلم ان الشکرمن جملة مقامات‌الدین، وکل واحد من مقامات الدین ومحاسن اخلاق السالکین الی‌الله کالایمان والعدالة والرضاءِ و التوکل و الرجاء و الخوف و غیرها منتظم من ثلاثة ارکان: علم و حال وعمل، فالشکر منتظم من‌علم وحال وعمل، قدیقع علی کل‌منها اسم‌الشکرلکن‌العلم هوالاصل کماسبق وکذا فی کل من‌المقامات الدینیة، فیورث العلم الحال و الحال یورث العمل، اما العلم فهومعرفة النعمة و انها من‌المنعم، واما الحال فهوالفرح والابتهاج الحاصل بانعامه، و العمل هوالقیام بماهو مطلوب المنعم و محبوبه، ویتعلق ذلک‌العمل بالقلب وبالجوارح وباللسان، و لابد من بیان جمیعها لتحصل الاحاطة بحقیقة الشکر فنقول:

الرکن الاول العلم: و هوعلم بثلاثة امور: بعین النعمة ووجه‌کونه نعمة فی‌حقه وبذات المنعم وصفاته الارادیة التی یصدر منها الانعام، وهذا عام فی کل منعم یقع منه انعام علی‌غیره، فله بحسب انعامه شکر، و اما فی‌حق الله تعالی‌وفیه‌کلامنا الان فلایتم المعرفة الابان یعرف ان النعم‌کلها من‌الله تعالی وهوالمنعم الحقیقی و الاواسط کلها

مسخرون من جهته.

و هذه المعرفة وراء التقديس و التوحيد اذ التقديس و التوحيد داخلان فيه، فالرتبة الاولى فی معارف الایمان التقدیس.

فاذا عرف الانسان ان فی الوجود ذاتاً مقدساً عن التجسم والتغیر والامکان فیعرف بعد ذلك ان لامقدس الا واحد فقط وماسواه غیرمقدس و هوالتوحید؛ ثم رب موحد لم یعرف بعد توحیدالافعال و ان لامؤثر فی الوجود الاالله ولامنعم بالحقیقة سواه و ان الکل نعمة منه، فیقع هذه المعرفة فی الدرجة الثالثة حیث ینطوی فیها مع التقدیس والتوحید کمال القدرة والتفرد بالانعام والجود.

والی هذا اشیر ماورد فی بعض الروایات ان صحت الروایة ان: من قال سبحان الله فله عشر حسنات، و من قال لااله الاالله فله عشرون ومن قال الحمدلله فله ثلاثون.

ومعلوم ان هذه الحسنات لیست بازاء تحریك اللسان بهذه الکلمات من غیر العلم بمعانیها، بل سبحان الله کلمة تدل علی معرفة التقدیس و لااله الاالله کلمة تدل علی معرفة التوحید، و الحمدلله کلمة تدل علی معرفة ان النعم کلها منه، و تمام هذه المعرفة التی هی رکن من الشکر ینفی الاشتراك فی الافعال، فمن عرف الله تعالی و افعاله علم ان الشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره تعالی کالقلم والمداد والقرطاس بیدالکاتب لانعام الملك کالوزیر.

و کذا السحاب و المطروالارض و البحار و الحیوانات التی لها اختیار کلها مسخرات له و مضطرات فی اختیارها کخزان الملك فلاینسب الانعام الیها لکونها مضطرة، کذلك الوسائط لنعم الله علی عباده اما مجبورة فی فعلها اومضطرة فی اختیارها لفعلها، فلیس المنعم فی الحقیقه الاالله.

الرکن الثانی الحال التی هی ثمرة هذاالعلم: وهوالفرح بالمنعم مع هیئةالخضوع و التواضع و هوبتجرده شکر کما ان العلم بتجرده شکر مثمر لهذا النوع، ولکن فیه شروط وهی ان یکون فرحك بالمنعم لابنفس النعمة الامن جهة کونه وسیلةالی التقرب به الی المنعم ولابنفس الانعام الا من جهة کونه دالا علی عنایته بك، فانت اذا انعم الله

علیك بما انعم كالقوة وصحةالبدن وسلامة الاعضاء و المال والبنين والخدم وغيرهـا فيتصور فرحك بكل منها علىوجوه:

احدها: ان يفرح بهمن حيث انه لذيذ موافق لغرض النفس.

وثانيها: ان يفرح بهمن حيث انه دال على عنايته بك و رحمته عليك.

وثالثها: ان يفرح بهلان تستعمله فیطاعةالله وترتقی بهالی درجة القرب منه.

فهذه ثلاث درجات فیالابتهاج بنعمالله، فالاول لايدخل فيه معنىالشكر اصلا، لان غرضك مقصور علىهواء نفسك بالنعمة لابالمنعم وهذا حال اكثر الناس؛ والثانی داخل فیمعنی الشكر من حيث انه فرح بالمنعم ولكـن لامن حيث ذاته بل من حيث معرفة عنايته الدالة[1] على انعامه فیالمستقبل وهذا حال اكثر الصالحين الذين يعبدون الله ويشكرونه خوفاً من عقابه و رجاء لثوابه.

و اما الفرح الثالث فهوالشكرالتام الذی فی الفرح، و هوان يكون فرحالعبد بنعمةالله من حيث انه يقدربها علىالتوصل الىالقرب بهوالنزول فی جـواره و النظر الی وجهه الكريم علىالدوام، فهذا هوالرتبة العلياء فیهذا الركن من الشكر وعلامته ان لايفرح الانسان منالدنيا الا بماهو مزرعة الاخرة او وسيلة الیالقرب منه تعالی.

الركن الثالث العمل بموجبالفرح الحاصل من معرفة النعمة بماهی دالة على عناية المنعم بعبده وتربيته اياه وبماهی وسيلة له الیمايقربه اليه تعالی. و هـذا العمل يتعلق بقلبه ولسانه وجوارحه، اما عملالقلب فالنية والقصد للخير والاحسان الـیكافة الخلق و التفكر فیصنائعالله و اثـار لطفه ورحمته، و اما عمل اللسان فاظهار الشكر بالتحميدات الدالة عليه ، و اما عمل الجوارح فاستعمال نعمةالله فی طاعته و التوقـی من استعمالها او الاستعانة بها فیمعصيةالله حتی ان شكر العينين استعمالهما فیمطالعة صنعالله و تلاوةكتابه و شكر الاذنين استعمالهما فی سماع اياتالله و احاديث نبيه و اله عليهمالسلام وهكذا فیكل نعمة سواءكانت قوة او جارحة او مالا.

فهذا بيان اركان الشكر الذی هـو جند مـن جنود العقل و حزب الملك ، و

۱ــ الباعثة (النسخة البدل فیالاصل للشارح).

یعلم بالمقایسة ارکان ضده الذی هو الکفران الذی هو جند من جنود الجهل و حزب الشیطان فهو ایضاً ینتظم من ثلاثة امور: الجهل: وهو الاصل والعمدة وینشأ منه الحال ثم العمل.

اما الجهل فهو عـدم معرفة النعمة ولا المنعم و انعامه، فلم یر النعمة نعمة او لم یرها من المنعم بل من غیره.

واما الحال المستثمرة من هذا الجهل فسوء الظن بالمنعم والتوحش منه.

واما العمل فبالقلب القصد الی المعاصی وباللسان الشکایة والمذمة وبالجوارح صرف کل نعمة فی خلاف ماهی لاجله وفیما یوجب البعد عن رحمته والهوی الی دار عذابه وسجن غضبه اعاذنا الله و سائر المسلمین من النار.

قوله علیه السلام: «والطمع وضده الیأس»، من الصفات الحمیدة للمؤمن العاقل الطمع وهو ان یتوقع دائما من ربه ان یغفر خطیئته ویدعوه تعالی ان یجود علیه باحسانه و یدخله الجنة و رضوانه کما فی قوله تعالی حکایة عن خلیله علیه السلام: والذی اطمع ان یغفر لی خطیئتی یوم الدین رب هب لی حکماً والحقنی بالصالحین و اجعل لـی لسان صدق فی الاخرین و اجعلنی من ورثة جنة النعیم (الشعراء ـ ۸۲ ـ ۸۵)، و مـن هذا الباب الادعیة المأثورة عن النبی و اله علیهم السلام . و ضده الیأس عن رحمة الله و هو من اعظم الکبائر قال تعالی: انه لاییأس من روح الله الا القوم الکافرون (یوسف ـ ۸۷)، و قال: یئسوا من الاخرة کما یئس الکفار من اصحاب القبور (الممتحنة ـ ۱۳).

قوله علیه السلام: «والتوکل و ضده الحرص»، اعلم ان التوکل منزلة من منازل الدین ومقام من مقامات السالکین بل هو من اعالی درجات المقربین، لانه غامض دقیق من حیث العلم وهو شاق من حیث العمل، ووجه غموضه من حیث الادراک: ان ملاحظة الوسائط والاسباب والاعتماد علیها شرک فی التوحید والتباعد عنها بالکلیة ترک للادب والشریعة؛ فتحقیق معنی التوکل علی وجه یوافق التوحید والعدل و یطابق الشرع فی غایة الغموض والصعوبة ولایقوی علی کشفه و تحقیقه الا الراسخ فـی العلم المکتحل بصیرته العقلیة من فضل الله بانوار الحقائق.

اما الایات الدالة علی وجوبه وفضله فقوله تعالـی: و علی‌الله فتوکلوا ان کنتم مؤمنین (المائدة ــ ۲۳)، وقوله: و علی‌الله فلیتوکل المؤمنون (التوبة ــ ۵۱)، وقوله: و مـن یتوکـل علی‌الله فهـو حسبه (الطلاق ــ ۳)، و قـوله: ان‌الله یحب المتوکلین (آل‌عمران ــ ۱۵۹)، و ما اعظم و اجل مـن مقام وسم صاحبه بمحبة‌الله ایاه فقد فاز الفوز العظیم، فان المحب لایعذب محبوبـه ولا یبعده ولا یحجبه و قـد قال تعالـی: الیس‌الله بکاف عبده (الزمر ــ ۳۶)، والحریص الطالب للکفایة من‌غیره والمعتمدعلی ماسواه مکذب له بهذه‌الایات. واما الاخبار فکثیرة یطول‌الکلام بذکره، ومن لم یهتد بها لم‌یهتد بالاخبار ایضاً.

واما بیان حقیقة التوکل: فهو انه کسائر ابواب الایمان منتظم من‌علم هوالاصل وحال و عمل، والعلم و هو الایمان فی اصل اللغة لان معناه التصدیق واذا قوی یسمی یقیناً؛ ولکن ابواب‌الیقین کثیرة والذی نحتاج الیه الان الی مایبتنی علیه التوکل و هو ثلاثة علوم: التوحید والایمان بالقدرة الکاملة والایمان بالجود والحکمة.

فالترجمة عن الاول: لااله الاالله وحده لاشریك له، وعـن‌الثانی: له الملك، و عن‌الثالث: وله‌الحمد، فمن قال: لااله‌الاالله وحده لاشریك‌له، له‌الملك وله‌الحمد وهو علی کل شیء قدیر، فقد تم له الایمان الذی هو اصل‌التوکل، واذا تم نور هذاالتوحید الذی حاصله ان ینکشف للعبد ان لافاعل بالحقیقة الاالله، و ان کل موجود سواه مـن شمس وقمر و نجوم وسحاب و مطر وغیوم و ارض ونبات و تخوم وکذاکل حیوان ناطق و صامت وجمادکذهب وفضة و یاقـوت کلها مسخرات تحت قدرته و اسیرات تحت قبضته کتسخرالقلم فی ید الکاتب.

فاذا انکشف لك هذا التوحید والحکمة والقدرة و استنار قلبك بهذه الانـوار و اشتدت قوة بصیرتك، انصرف عنك الشیطان خائباً فیورث لك حالا شریفاً و خلقاً حسناً، و تلك الحالة فی الحقیقة هی التوکل و انما العلم اصله ومنشاؤه والعمل فرعه و ثمرته.

و قد اختلفت عباراة القوم فـی حد معناه ولا فائدة فـی اکثار الکلام بنقلها،

والتحقيق انه مشتق من الوكالة يقال: وكل امره الى فلان اى فوضه و اعتمد عليه، و يسمى الموكول اليه وكيلا و يسمى المفوض امره اليه متوكلا عليه، و فى الادعية: رب انى توكلت عليك و فوضت امرى اليك، فكان الثانى تفسير للاول، ثم ان الوكيل لايكون وكيلا معتمداً عليه مفوضاً اليه الا بعد ان يعرف فيه المتوكل عليه المطمئن قلبه اليه اموراً ثلاثة: غاية الهداية وغاية القوة والقدرة وغاية الشفقة.

اما الهداية فليعلم نحو الخير والمصلحة فى امور الوكيل[1].

واما غاية القوة فليقدر على امضاء كل مايعلم الخير والمصلحة فى حق الوكيل[1] وعلى اعلامه والتصريح به من غير تقية عن احد او جبن فى القلب.

واما غاية الشفقة والمحبة فليكون باعثاً له على بذل كل ما يقدر عليه من السعى فى حقه، فان قدرته لايكفى دون العناية به اذا لم يكن يهمه امره ولا يبالى به ظفر بمقصوده او لم يظفر؛ فاذا شك المتوكل فى هذه الامور او فى واحد منها لم يطمئن نفسه الى وكيله و يكون تفاوت احواله فى شدة الثقة والطمأنينة بحسب تفاوت قوة اعتقاده لهذه الخصال فى الوكيل، وتفاوت الظنون فى القوة والضعف تفاوتا غير محصور فى حد الى ان ينتهى الى حد اليقين، فلاجرم يتفاوت احوال المتوكلين فى قوة الطمأنينة تفاوتاً لاتحصى.

فاذا عرفت معنى التوكل فى مثال واحد جزئى ههنا فقس عليه التوكل على الله تعالى، فان ثبت فى نفسك بكشف او اعتقاد جازم انه لافاعل مستقل الا الله و اعتقدت مع ذلك تمام العلم والقدرة على كفاية العباد، ثم تمام العطف والعناية والرحمة بجملة العباد والاحاد وانه ليس وراء منتهى قدرته قدرة، ولا وراء غاية علمه علم ولاوراء نهاية عنايته و رحمته عناية و رحمة، اتكل قلبك لامحالة عليه وحده ولم يلتفت الى غيره بوجه ولا الى نفسك و حولك وقوتك فانه لاحول ولاقوة الا بالله، فان الحول عبارة عن الحركة والقوة عبارة عن القدرة.

فان كنت لاتجد من نفسك هذه الحالة اى الاعتماد والثقة بالله فسببه احد الامرين:

۱ــ المتوكل (النسخة البدل فى الاصل للشارح).

اما ضعف الیقین باحد هذه الخصال المذکورة و اما ضعف القلب و مرضه باستیلاء الجبن علیه، فرب متیقن فی شیء لایقدر علی العمل بمقتضاه لاستیلاء الوهم علیه والوسواس، فیزعجه الوهم، کمن لایمکنه التفرد بمیت فی بیت و یتمکن علی التفرد بجماد مع یقینه بانالمیت ایضاً جماد.

فکم یقین لاطمأنینة معه کما فی قوله تعالی: اولم تؤمن قال بلی و لکن لیطمئن قلبی (البقرة ـ ۲۶۰)، وکم من مطمئن القلب لایقین معه کالیهود فی تهوده والنصرانی فی تنصره؟ وانما: یتبعون الظن وما تهوی الانفس ولقدجائهم من ربهم الهدی (النجم ـ ۲۳)، وهو سبب الیقین الا انهم عنه معرضون، فالجبن و ضعف القلب احد الاسباب المضادة لحال التوکل کما ان ضعف الیقین بالخصال المذکورة احد الاسباب، فاذا اجتمعت هذهالاسباب حصلت الثقة بالله والاعتماد علیه والاطمئنان به.

ثم اعلم: انهذه الحالة لها فیالقوة والضعف ثلاثدرجات: اولیها: ما ذکرناه وهو ان حاله فی حقالله والثقة بکفالته وعنایته کحاله فیالثقة بالوکیل.

الثانیة: وهی اقوی ان تکون حاله معالله تعالی کحال الطفل مع امه، فانه لا یعرف غیرها ولایفزع الی سواها ولا یعتمد الا علیها، وان نابه[1] امر فی غیبتها کان اول سابق الی لسانه یا اماه، و اول خاطر یخطر علی قلبه امه، فانها مفزعه، و قد وثق بکفالتها و شفقتها ثقة لایخلو عن ادراك بالتمیز له و ان لم یقدر علی التلفظ به ولا علی احضاره فی ذهنه مفصلا، و لکن کل ذلك وراء اصل الادراك و یظن انه طبع فیحق الطفل، فمن کان تولیه الیالله و نظره الیه کان متوکلا حقا فان الطفل متوکل علی امه، والفرق بینهما: ان هذا متوکل قد فنی فی توکله اذلیس یلتفت الی التوکل وماهیتهبل الی المتوکل علیه فقط.

و اما الاول فیتوکل بالتکلف والکسب و لیس فانیا عن توکله وشعوره، وذلك شغل صارف عن ملاحظة المتوکل علیه وحده لانه غیره.

الثالثة: و هی اعلاها ان یکون بین یدیالله فی حرکاته و سکناته کالمیت بین

۱ـ النوب: نزولالامر.

يدى الغاسل لايفارقه الا فى انه يرى نفسه ميتاً يحركة القدرة الازلية كمايحرك يدالغاسل الميت، وهو الذى قوى يقينه بانه مجـرى الحركة والقدرة وسائر الاسباب و ان كلها يحدث عنه فيكون له عين الانتظار لما يجرى عليه المقادير.

فاذا علمت درجات الحال التى هى التوكل بمعنى الثقة والاعتماد قوة وضعفا و كمالا و نقصاً فقس عليه ما يتفرع عليها من ترك الاهتمام وعدمه وقلة السعى والاكتساب و ملابسة الاسباب وكثرتها.

فالمتوكلون فى مباشرة المكاسب وملابسة الاسباب على مقامات:

اعلاها مقام الخواص وهو ان يدور المتوكل فى البوادى بغير زاد ثقة بالله تعالى فى نفسه على الصبر اسبوعاً وما فوقه او تيسر حشيش له او قوة او قوت او بنية[1] على الرضاء بالموت ان لم يتيسر شىء من ذلك.

و اوسطها ان يقعد فى بيته او فى مسجده ولكنه فى القرى والامصار، و ادناهـا ان يخرج ويكسب اكتساباً على وجه صحيح عند الشرع والعقل، وهذا السعى لايخرجه عن مقامات التوكل اذا لم يكن طمأنينته الى كفايته وقوته او جاهه او بضاعته، فانه ربما يهلك الله جميعها فى لحظة، بل يكون نظره الى الكفيل الحق بحفظ ذلك وتيسير اسبابه، بل يرى كسبه وكفايته و بضاعته و قدرته بالاضافة الـى قدرة الله كما يرى القلم فـى يد الكاتب الموقع من جانب الملك، فلايكون نظره و اعتماده و وثوقه بالقلم بل نظره الى قلب الملك، فهو ببدنه مكتسب وبقلبه عنه منقطع، بل هذا على هذا الوجه ان كان له عيال او متعلق من المساكين اشرف من حال القاعد فى بيته.

وقـد قال صلى الله عليه و اله: الكاد لعياله كالمجاهد فى سبيل الله، كما ان المقام الاعلى فى التوكل يثمر ترك الدعاء والسؤال و ترك التدبير الا بحسب ما امر الله به من نحو قوله. ادعونى استجب لكم (غافر ـ ۶۰)، فيدعو ويتضرع اليه و يكون ثقته بالله لابدعائه و تضرعه.

سأل بعض العرفاء عن التوكل فقال: انه ترك التدبير وقال: ان الله خلق الخلق ولم

۱ـ تثبيته «الاحياء».

يحجبهم عن نفسه وانما حجبهم تدبيرهم.

وقال بعضهم: ان العبد لو هرب من رزقه لطلبه كما لو هرب من الموت لادركه، ولو سأل الله ان لايرزقه لما استجاب دعاؤه و لكان عاصيا و لقال له: يا جاهل كيف اخلقك ولا ارزقك؟ و قال تعالى: و فی السماء رزقكم وما توعدون (الذاريات ـ ۲۲).

ثم اكد هذا القول بالقسم فقال: فورب السماء والارض انه لحق مثل ما انكم تنطقون (الذاريات ـ ۲۳)، وقال رسول الله صلی الله عليه و اله: لو توكلتم علی الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصا و تروح بطانا و ازال بدعائكم الجبال.

وفی هذا الكتاب الكافی باسناده عن ابی عبدالله عليه السلام قال: كان اميرالمؤمنين عليه السلام كثيراً ما يقول: اعلموا علماً يقينيا ان الله تعالی لم يجعل للعبد وان اشتد جهده وعظمت حيلته وكثرت مكايدته ان يسبق ماسمی له فی الذكر الحكيم ولم يحل بين العبد فی ضعفه و قلة حيلته ان يبلغ ماسمی له فی الذكر الحكيم و قال تعالی: ما اصاب من مصيبة فی الارض ولا فی انفسكم الا فی كتاب من قبل ان نبرأها ان ذلك علی الله يسير لكيلا تأسوا علی ما فاتكم ولاتفرحوا بمااتيكم (الحديد ـ ۲۲ و۲۳).

ثم من نظر فی ملكوت السموات والارض انكشف له تحقيقاً ان الله تعالی دبر الملك والملكوت تدبيراً لايجاوز العبد رزقه وان ترك الاضطراب، فان العاجز عن الاضطراب لم يجاوزه رزقه، اما تری الجنين فی بطن امه لماكان عاجزاً عن الاضطراب كيف وصل سرته بالام حتی تنتهی فضلات غذاء الام اليه بواسطة السرة ولم يكن ذلك بحيلة الجنين؟ ثم اذا انفصل سلط الله الحب والشفقة علی الام لتكفل به شاء ام ابی اضطراراً من الله بما اشعل فی قلبها من نار الحب؟

ثم لمالم يكن له سن يمضغ به الطعام جعل رزقه من اللبن الذی لايحتاج الی المضغ و انه لرخاوة مزاجه لايحتمل الغذاء الكثيف قدر له اللبن اللطيف فی ثدی الام عند انفصاله علی حسب حاجته أكان ذلك بحيلة الطفل او بحيلة الام؟ فاذا صار بحيث يوافقه الغذاء الكثيف اثبت[1] له اسناناً قواطع وطواحن لاجل المضغ، فاذا كبر واستقل

۱ـ كذا فی الاصل، والظاهر: انبت.

يسر له اسباب العلم و الهداية لسلوك سبيل الاخرة فاذن جبنه بعدالبلوغ جهل محض، لانه مانقص شيء من اسباب معيشته ببلوغه بل زاد، فانه لم يكن قادراً على الاكتساب و طلب الكمال و الان فقد قدرعليه.

نعم كان المشفق عليه شخص واحد وهوالام اوالاب وكانت شفقته مفرطة جداً بتسليط الله الشفقة على قلبه، فكذلك قد سلط الله الشفقة و الرحمة على قلوب المسلمين و اهل البلد كافة حتى ان كل واحد اذا اخبر بمحتاج تألم قلبه و رق عليه وانبعثت له داعية الى ازالة حاجته، فقدكان المشفق عليه واحداً و الان صارالف مشفق وزيادة، نعم كانت شفقة الام اقوى واحسن ولكن كانت واحدة وشفقة الاحاد وان ضعفت فيحصل من مجموعها مايفيد الغرض، ولقداحسن الشاعر حيث قال:

جرى قلم القضاء بمايكون فسيان التحرك و السكون
جنون منك ان تسعى لرزق و يرزق فى غشاوته الجنين

فهذا تحقيق ماهية التوكل وتفاوت المقامات فيه علماً وحالا وعملا، فاذا علمت حقيقة هذا الجند من جنودالعقل وحزب الرحمن فقس عليه حال ضده الذى هو جند الجهل والشيطان؛ فالذى بازاء العلم و الايمان بتوحيدالله وعلمه التام و قدرته الكاملة هوالجهل والشرك به تعالى، والذى بازاء الحال الذى هوالثقة بالله الثقة بغيره كالنجوم و السلطان وحيلة النفس والمال والجاه، والذى بازاء العمل الذى هو ترك السعى و التدبير هوشدة الكدوالسعى و الاهتمام بجمع الاسباب و ادخار المال؛ و الاصل فى كل ذلك هوالجهل بالله و رحمته وعنايته وتفرده بالملك و الملكوت.

قوله عليه السلام: «و الرأفة وضده القسوة و الرحمة وضدها الغضب».

هذان الجندان اعنى الرأفة و الرحمة متقاربان فى المعنى وكذا ضداهما اعنى القسوة و الغضب، وقدفسرت الاوليان برقة القلب، وكأن احداهما وهى الرحمة حال القلب المعنوى اعنى النفس و الاخرى وهى الرأفة حال القلب الجسمانى، فان الروح ــ و هوالعقل ــ مظاهر ومنازل كالنفس والبدن وكذا الغضب حال النفس و القسوة حال القلب الصنوبرى، و ازا وصف الله بالرأفة والرحمة، فان من اسمائه الرؤف الرحيم

كان اتصافه بهما على وجه اعلى واشرف وكان باعتبار المظاهر و الاثار، وكـذانسبة الغضب اليه باعتبار مايصدر عنه فى حق اعدائه.

اعلم: ان الله خلق الجنة والراحة والنعمة والسعادة والخير من رحمته وخلق النار والعذاب والنقمة والشقاوة والشر من غضبه، الا ان الرحمة ذاتية له والغضب عارضى[1].

ثم اعلم: انه لما خلق الحيوان معرضاً للفساد والموتان باسباب من داخله واسباب من خارجه، اما الداخلة فلتركبه من امور متضادة كالحرارة والرطوبة فجعل بين الحرارة الغريزية والرطوبة الغريزية عداوة وهى اول عداوة حدثت فى طينة الانسان، فـلايزال الحرارة تحلل الرطوبه وتبخرها وتجففها وتفنيها، فلو لم يتصل بالرطوبة مدد من الغذاءِ يجبر ما انحل وتبخر لبطل التركيب وانحل فى اسرع زمان، فخلق الله من رحمته الغذاءِ الموافق لبدن الحيوان وخلق ايضاً شهوة تبعثه على تناول الغذاء كالموكل به فى جبر ما انكسر وسدما انثلم.

و امـا الاسباب الخارجة التى يتعرض لها الانسان فكـالسيف والسنان و سائر الاعداءِ و المهلكات فافتقر الى قوة حمية تثور من باطنه فيدفع المهلكات.

فخلق الله الغضب من النار و غرزه فى الانسان وخمره فـى طينته فمهما قصد فى غرض من اغراضه وصده مانـع عن ذلك اشتعلت نار الغضب من باطنه وثارت ثـوراناً يغلى به دم القلب كغلى الحميم وينتشر فى العروق ويرتفع الى اعالى البدن والوجه، كما يرتفع الماء الذى فى القدر، فلذلك يحمر الوجه والبشرة. وبالجملة فقوة الغضب محلها القلب و آلتها حرارة الدم وغليانه.

ثم الناس فى هـذه القوة على درجات ثلاثة من الافـراط والتفريط والاعتدال و هو المحمود، ومهما اشتدت نار الغضب وقوى اضطرامها اعمى صاحبه و اصمه عن كل موعظة وينطفى نور عقله و تنمحى فى الحال بدخان الغضب.

فان معدن الفكر الدماغ، فاذا تصاعد اليه من غليان دم القلب دخان مظلم يستولى على معادن الفكر و ربما يتعدى الى معادن الحس فتظلم عينه حتى لايرى شيئا و يسود

۱ــ لان الرحمة هى الوجود والغضب يحصل باعتبار عدم قابلية القابل لكمال.

عليه‌الدنیاباسرها، ویکون دماغه علی‌مثل کهف‌اضرمت فیه‌نارفاسودجوه وحمی‌مستقره وامتلاء بالدخان جوانبه وکأن سراج‌ضعیف‌فانطفی وانمحی نوره فلایؤثر فیه کلم ولا وعظ ولایقدر علی اطفائه امر لامن داخل و لامن خارج، بل ینبغی ان یصیر الی ان یحترق جمیع مایقبل الاحتراق.

و ربما یقوی نارالغضب فیفنی الرطوبة التی بها الحیوة فیموت صاحبه غیظاً اویفسد مزاج دماغه لغلبة الحرارة الصاعدة الیه فیموت، کمایقوی‌النار فی‌الکهف فیشقق وتنهد اعالیه علی اسافله و ذلک لابطال النار القوة الممسکة لجوانبها الجامعة لاجزائها.

فهذه ثمرة الغضب المفرط فی‌الدنیا وقس علی‌ما ذکرنا حال‌الغضب الاخروی فی‌نار جهنم التی هی‌شرر من‌نار غضب‌الله علی اعدائه؛ فقد علمت ان هذه‌الصفة من صفات الجهال والشیاطین المخلوقة من‌النار و ان مقابلها وهوالحلم و الرأفة والرحمة من صفات العقل و الملائکة المخلوقین من نور رحمةالله.

قوله علیه‌السلام: «والعلم وضده الجهل».

اعلم ان المراد بهذا العلم و الجهل غیرالمراد بالعقل والجهل اللذین کلامنا فیه اولا؛ فان العقل عقلان:

الاول: عقل بسیط یقال له‌العلم الاجمالی وهوذات نوریة یتراءی فیه وبه‌جمیع المعقولات لکونها عین‌الاشیاء کما ذکرنا: ان‌العقل کل الاشیاء.

و الثانی: عقل تفصیلی مستفاد منه کما یستفاد الکتابة من قدرة الکاتب‌الساریة فی‌قلمه وهومثال القلم الاعلی اعنی‌العقل‌الفعال، وهی‌الصور العقلیة المتمیزة المترتبة بعضها علی بعض ترتباً ذاتیاً وتمیزاً عقلیا و دونها الصور الفکریة والخیالیة المترتبة ترتباً زمانیاً وتمیزاً خیالیاً. وکذا الجهل جهلان:

الاول: الاجمالی وهوالذات المظلمة الردیئة التی مبدأکل جهالة وظلمة وقسوة واعوجاج وضلالة.

و الثانی: آحاد الجهالات الراسخة و الضلالات الزائغة. فالاولان ذاتان‌اصلان

و الاخيران عارضان فرعان: احدهما جندالملك و الثانی جندالشيطان.

قوله‌عليه‌السلام: «والفهم» وهوسرعة التفطن لشیء، «وضده‌الحمق» وهوالبلادة المفرطة.

قوله عليه‌السلام: «والعفة وضدها التهتك» قدعلمت ان‌العفة من‌الاخلاق‌الكريمة الحاصلة من اعتدال القوة الشهوية و ان الفجور المسمی ههنا بالتهتك من افراط‌القوة الشهوية و هو ضدالعفة.

فالاول جندالعقل لانبعاثه عنه لعلمه بان الغرض من وجودالشهوة بقاءِ الشخص بالاكل وبقاءِ النوع بالوقاع لالمجرد التلذذ والتنعم، فيجب استعمالها علی‌قدرالحاجة و بامرالعقل والشرع، فيكون محصورة تحت اشارة العقل مسخرة اياه لامتمردة عن حكمه مستعلية عليه غالبة اياه لئلا يحصل للعقل‌هيئة انقهارية اذعانية لها فيكون المطاع مطيعاً و الرعية سلطانا و المأمورآمراً كما فی‌اكثر النفوس الانسانية، خدمت عقولهم شهواتهم فيشتغلون بفنون التدابير والحيل لتحصيل اغراضهم الشهوية و ذلك لجهلهم وقصور عقولهم وضعفها.

و اما العقول الكاملة، فقد استخدمت الشهوة و اذلتها و استعبدتها خادمة ذليلة مقهورة مسلمة مطيعة فتستعملها كيف ارادت ومتی‌شاءت وهوخلق‌العفة، فيكون العفة من جنودالعقل والشره الذی هوعبارة عن استيلائها وتهتكها من جنودالجهل و حزب الشيطان.

قوله عليه‌السلام: «والزهد وضده الرغبة» اعلم ان من عظائم مكارم الصالحين وجلائل صفات المتقين ومقامات السالكين الی‌الله تعالی‌بقدمی‌الطاعة واليقين، الزهد فی الدنيا و الرغبة فيما عندالله، كما ان من قبائح صفات المنافقين و سيئات اعمال المجرمين الرغبة فی‌الدنيا والاعراض عن طلب‌الاخرة. والاصل فی‌الاول:

العلم بان الدنيا و لذاتها امور باطلة دائرة فانية زائلة. والاصل فی‌الثانی:

الجهل بفنائها و ذهابها و بدوام الاخرة و بقائها قال‌الله تعالی: فخرج‌علی قومه فی زينته قال الذين يريدون الحيوة الدنيا ياليت لنا مثل ما اوتی قارون انه لذوحظ

عظیم و قال‌الذین اوتوا العلم ویلکم ثــواب‌الله خیر لمن امن و عمل صالحا ولا یلقیها الا الصابرون (القصص ـ ۷۹ و ۸۰)، فنسب الزهد الی العلماء و وصف اهله بالعلم و هو غایة الثناء و قال: ولا تمدن عینیك الی ما متعنا به ازواجاً منهم زهرة الحیوة الدنیا لنفتنهم فیه و رزق ربك خیر و ابقی (طه ـ ۱۳۱)، و قال فــی معرض وصف الکفار : الذین یستحبون الحیوة الدنیا علی‌الاخرة (ابراهیم ـ ۳)، فمفهومه ان‌المؤمن هوالذی یتصف بضد ذلك وهو ان یستحب الاخرة علی حیوةالدنیا. واما الاخبار فکثیرة فی ذم الدنیا کما سیجیء.

و لما سأل عن رسول‌الله صلی‌الله علیه و اله عن معنی الشرح فــی قوله تعالی: فمن یردالله ان یهدیه یشرح صدره للاسلام (الانعام ـ ۱۲۵)، وقیل ماهذا الشرح؟

قال: ان النور اذا دخل‌القلب انشرح له الصدر و انفسح.

قیل یا رسول‌الله وهل لذلك علامة؟

قال: نعم التجافی عن دار الغرور والانابة الی دارالخلود والاستعداد للموت‌قبل نزوله، فانظر کیف جعل الــزهد شرط‌الاسلام وعلامة نــور القلب و انشراح الصدر و هو التجافی عن دارالغرور.

و اعلم ان ارکان الزهد ثلاثة: نفسه ومافیه وما عنه. ولکل درجات و اقسام، اما درجات الزهد فالدرجة السفلی منه: ان یزهد فی‌الدنیا وهو لها مشته ونفسه الیها مائلة و لکنه یجاهدها ویکفها وهذا یسمی المتزهد.

والدرجة الثانیة: الذی یترك الدنیا طوعا لاستحقاره ایاها بالاضافة الی ما طمع فیه،کمن یترك درهما لاجل درهمین فانه لایشق علیه ذلك و ان‌کان یحتاج الی انتظار قلیل ولکن هذا الزاهد یری لامحالة زهده و یکون ملتفتاً الیها و معجباً بنفسه و بزهده یظن بنفسه انه ترك شیئاً له قدر لما هو اعظم قدراً منه، وهذا ایضا لیس‌کمال الزهد.

الدرجة الثالثة وهی العلیاء: ان یزهد فی الدنیا طوعا و یزهد فی زهده فلا یری زهــده، اذ لایری انــه ترك شیئاً؛ اذ یعرف ان الدنیا لاشیء، کمن تــرك قذرة و اخذ جوهرة فلایری ذلك معاوضة، ولا یری نفسه تارکاً شیئا ، اذ الدنیا بالقیاس الــی نعیم

الاخرة اخس من قذرة بالقياس الى جوهرة ثمينة؛ فهذا هو الكمال فـی الزهد و سببه كمال المعرفة.

واما درجات المرغوب فيه:

فاولها: ان يكون المرغوب فيه النجاة مـن النار و سائر الالام كعذاب القبر و مناقشة الحساب و خطر الصراط و سائر ما بين يدى العبد من الاهوال كما وردت به الاخبار.

وثانيها وهی الاوسط: ان يكون المرغوب فيه ثواب الله ونعيم الآخرة واللذات الموعودة من الحور والقصور وغيرها وهذا زهد الراجين، فان هؤلاء ماتركـوا الدنيا قناعة بالعدم والخلاص من الالم بل طمعوا فی وجود دائم ونعيم لانهاية لها.

و ثالثها وهی اعلاها: ان لايكون له رغبة الا فی الله وفی لقائه، فلايلتفت قلبه الی الالام ليخلص عنها ولا الی اللذات ليقصد نيلها والظفر بها، بل هـو مستغرق الهم بالله تعالی وحده و اصبح همه هماً واحداً.

وهذا زهد المحبين العارفين و هـم الموحدون بالحقيقة اذطلب غيرالله لايخلو من شرك خفی، وكمال هذاالحال الفناء عن نفسه والبقاء بالله.

و اما الدرجات بالاضافة الى المرغوب عنه فهی كثيرة بحسب التفصيل لايمكن ضبطها وحصرها ولكن نشير الی مجامع محيطة بالتفاصيل بعضها اجمل و اجمع لسائر الجمل وبعضها اشرح و الی تفصيل الاحاد اقرب.

اما الاجمال فی الدرجة الاولی فهو كل ماسوی الله، فينبغی ان يزهد فيه حتی يزهد فی نفسه ايضاً.

و اما الاجمال فی الدرجة الثانية ان يزهد فی كل صفة للنفس فيها تمتع وشهوة، و هـذا يتناول جميع مقتضيات الطبع مـن الشهوة والغضب والكبر والرئاسة والمال والجاه و غيرها.

والاجمال فـی الدرجة الثالثة ان يزهد فـی المال والجاه و اسبابهما، اذ جميع حظوظ النفس يرجع الی المال والجاه.

والاجمال الذی فی الدرجة الرابعة: الزهد فی العلم والقدرة وفی الدينار والدرهم، فان الاموال و ان کثرت اصنافها فيجمعها الدينار والدرهم، والجاه و ان کثرت اسبابه فيرجع الی العلم والقدرة و اعنی به کل علمٍ و قدرة يتعلق بملك القلوب، فان المقصود بالجاه ملك القلوب والقدرة عليها مــع الشعور بذلك، کما ان المقصود بملك الاعيان القدرة عليها، فان جاوزنا عن هذا التفصيل الاجمالی الی تفصيل ابلغ فيکاد يخرج مافيه الزهد عن الحصر.

وقد ذکر الله تعالی فی اية واحدة سبعة منها فقال: زين للناس حب الشهوات من النساء... (آل عمران ــ ۱۴)، الاية ثم رده الی مافيه الزهد فی اية اخری الــی خمسة فقال: انما الحيوة الدنيا لعب ولهو و زينة و تفاخر بينکم و تکاثر فی الاموال والاولاد (الحديد ــ ۲۰)، ثم رده فی موضع اخر الی اثنين فقال: وما الحيوة الدنيا الا لعب و لهو (الانعام ــ ۳۲)، ثم رد الکل الی واحد فقال: و نهی النفس عن الهوی فان الجنة هی المأوی (النازعات ــ ۴۰)، فالهوی لفظ يجمع جميع حظوظ النفس فــی الدنيا فينبغی ان يکون الزهد فيه، فاعلی مــراتب الزهد من جهة المزهود فيه الزهد فــی ما سوی الله، و بعدها الزهد عن هوی النفس ای حظوظها الدنيوية، و ادناها الزهد فــی المحرمات الشرعية.

فاذا علمت معنی الزهد و ارکانها و انه من مکارم الاخلاق و معارج القرب اليه تعالی و اسباب الوصول فقس عليه الرغبة التی ضده ای الحرص فی الدنيا وفی حظوظ النفس و فی المال والجاه و فی واحد واحد من اغراض النفس و شهواتها والاعراض عن الله و اياته و کتبه و رسله و عن الاخرة، و هی من مساوی الاخلاق و مهاوی البعد عنه تعالــی و من اسباب اللعن والعذاب، فالاول من جنود الملك و هذا مــن جنود الشيطان.

قوله عليه السلام: «والرفق و ضده الخرق».

الرفق بمعنی التلطف ولين الجانب، والرفيق وهو المرافق فی الطريق، يقال: الله رفيق بعباده، من الرفق والرأفة وهو فعيل بمعنی فاعل، ومنه ماروی فی الحديث فی

ارفاق ضعيفهم وسد خلتهم[1] اى ايصال الرفق اليهم.

والخرق بالضم الجهل والحمق، وقد خرق يخرق خرقا فهو اخرق والاسم الخرق بالضم، وفى حديث مكحول[2]: فوقع و خرق، اراد انه وقع ميتا، والمخراق ثوب يلف ويضرب به الصبيان بعضهم بعضا فى التلاعب، وعن امير المؤمنين عليه السلام: البرق مخاريق الملائكة، جمع المخراق، اراد عليه السلام بـه آلة تزجر بها الملائكة السحاب وتسوقه و تفسيره حديث ابن عباس: البرق سوط من نور تزجـر به الملائكة السحاب، والمرادمن الخرق ههنا مايقابل الرفق والمداراة كالزجر والخشونة والتعنف، والاول من صفات العاقل والثانى من افاعيل الاحمق.

قوله عليه السلام: «والرهبة وضده الجرأة» الخوف من شعار المتقين وصفات الصالحين، عن رسول الله صلى الله عليه واله انه قال: رأس الحكمة مخافة الله.

و روى ان داود على نبينا وعليه السلام كان يعوده الناس يظنون ان به مرضا وما به مرض الاخوف الله تعالى والحياء منه؛ ومخاوف الانبياء عليهم السلام مشهورة وفى الكتب مسطورة وكذا مخاوف الاولياء و الائمة عليهم السلام، لكن خوفهم جميعا خوف القرب من الله وشدة نوره وعظمته وسطوته و الحياء من ملاحظته لسر العبد وباطنه المكشوف عنده لاخوف العذاب ولهذا قال بعض العرفاء:

الخائف الذى لايخاف غير الله الكريم، قيل: اى لايخاف لنفسه و انما يخاف اجلالا لهوالخوف للنفس خوف العقوبة،وقيل: ان الله جمع للخائفين واهل الرهبة والخشية ما فرقه على المؤمنين وهو الهدى والرحمة والعلم والرضوان فقال تعالى: هدى ورحمة للذين هم لربهم يرهبون (الاعراف ـ ۱۵۴)، وقال: انما يخشى الله من عباده العلماء (الفاطر ـ ۲۸)، وقال: رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشى ربه. (البينة ـ ۸).

و اعلم: ان الخوف ليس ضده الحقيقى الرجاء لانهما قد يجتمعان فى قلب واحد هو قلب المؤمن كما فى قوله تعالى: ويدعوننا رغبا ورهبا (الانبياء ـ ۹۰) وكذا المرغوب

۱ـ الخلة: الحاجة والفقر.

۲ـ مكحول مولى النبى صلى الله عليه و آله.

فیه والمرهوب عنه یجوز ان یکون شیئا واحداً من جهتی رحمته وغضبه[۱]، وانماالذی هوضده الحقیقی الجرأة، فالرهبة کالرجاء من صفات العقل وجنودالحق والجرأة وهی التعدی عن حدودالله و الارتکاب لحرماته من صفات الجهل وجنودالباطل.

قوله علیه‌السلام: «والتواضع وضده الکبر»، انمن جملة منجیات الاخلاق و فضائل‌الاحوال التواضع‌لله ولکل‌من نسب‌الیه من اولیائه وعباده المؤمنین، ومن‌جملة المهلکات و رذائل الاحوال الکبر والترفع علی‌الناس، وعن رسول‌الله صلی‌الله علیه واله: من تکبر وضعه‌الله ومن تواضع رفعه‌الله، وعنه صلی‌الله علیه واله حکایة عن‌الله تعالی: العظمة ازاری والکبریاء ردائی فمن نازعنی فیهما قصمته، وقال تعالی: ولا تزکوا انفسکم (النجم ـ ۳۲).

وبالجملة الکبر من‌المهلکات مع انه قل من یخلو عن‌شیء منه، ومنشأه‌الاصلی هوالجهل و ازالته فرض‌العین، و لایزول بمجرد التمنی بل‌یحتاج ازالته الی ادویة بعضها علمی و بعضها عملی ولایتم استئصال اصله والشفاء عنه الابمجموع الدوائین:

اما العلمی: فهو ان یعرف نفسه ویعرف ربه و یکفیه ذلک فی‌ازالة الکبر انکان حق‌المعرفة، فانه مهماعرف نفسه حق‌المعرفة علم انه اذل من کل ذلیل و اقل من کل قلیل و انه لایلیق به‌الا التواضع والذلة و المهانة، و اذا عرف ربه علم انه‌لایلیق‌العظمة و الکبریاء الابه، وکلا المعرفتین یعظم امره ویطول شرحه.

اما معرفةالرب: فهی‌منتهی علوم المکاشفة وغایةالمعارف الحقیقیة.

و اما معرفة النفس: فهی ایضاً غامض لطیف قصرعن ادراک بعض مقاماتها و منازلها اکثر الحکماء فضلاعمادونهم، ولکن نذکرالقدر الذی‌ینفع فی‌اثارةالتواضع والمذلة ویکفی‌له فی ذلک ان یعرف معنی ایة واحدة فی‌القران، فان فی‌القران علم الاولین و الاخرین لمن فتحت بصیرته، قال تعالی: قتل الانسان ما اکفره من ای شیء خلقه من نطفة خلقه فقدره ثم السبیل‌یسره ثم اماته فاقبره ثم اذا شاء انشره (عبس ـ

۱ـ ای یکون شیء واحد له رحمة و غضب، فهذه لرحمته مرغوب فیه و لغضبه مرهوب عنه.

۱۷–۲۲).

فقداشارت الاية الى اول خلق الانسان والى اخره والى وسطه، اما اول الانسان فهو انه لم يكن شيئا مذكوراً وكان فى كتم العدم دهوراً، و اى شيء اخس من العدم سيما العدم المطلق للشيء الذى ليس عنه خبر و لامنه ذكر ولا لامكانه محل ولامادة حاملة لقوة مقابله اعنى الوجود.

وهكذا حال الانسان قبل وجوده وقبل وجود محل امكانه ومادة قوته واستعداده كالتراب والنطفة ونحوهما، لان كلا منها حادث مثله و كان فى العدم دهوراً غير متناهية ثم خلقه الله من اذل الاشياء و اخسها و اقذرها اذخلقه من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم جعله عظماً ثم كسا العظم لحما، فقد كان هذا بداية وجوده ثم صار شيئا مذكوراً ذاصورة محصلة ونوع مخصوص.

وتلك السوابق كانت اموراً ناقصة الوجود، واقعة فى مراتب القوى والاستعدادات كاجزاء الحركات التى هى مابين صرافة القوة ومحوضة الفعل، فكان فى بدايات كونه على اخس الاوصاف والنعوت، اذلم يخلق فى ابتدائه جوهراً كاملا، بل جماداً ناقصاً ايضاً فى جماديته كالنطفة مثلا ومايتلوها، فكان اولا جمادا ميتا لايسمع ولايبصر ولايتحرك ولاينطق ولايمشي ولايبطش ولايدرك ولايعلم، فبدأ بموته قبل حيوته، وبضعفه قبل قوته، وبامكانه قبل وجوده، وبمادته قبل صورته و بجهله قبل علمه، وعماه قبل بصره، و صممه قبل سمعه وخرسه قبل نطقه.

فهذا معنى قوله: من اى شيء خلقه من نطفة خلقه فقدره، وقوله: ثم السبيل يسره اشارة الى ماتيسر له فى مدة حيوته الى حين الموت من الاعضاء والقوى و الحواس الظاهرة التى عمدتاها السمع والبصر و الباطنة كالوهم والخيال وهواواسط حاله، و كذلك قوله: من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً اناهديناه السبيل اما شاكراً و اما كفورا (الدهر – ۲ و۳) اشارة الى احوال وسطه، انا هديناه السبيل ومعناه: انه احياه بعد ان كان جماداً ميتاً تراباً اولا ونطفة ثانياً وعلقة ثالثا و هكذا الى اوان حلول الصورة، فجعله سميعا بعد ماكان اصم و ابصره بعد ماكان اعمى، وقواه بعد الضعف

وعلمه بعد الجهل وخلق لـه الاعضاء والقوی والالات بما فیها مـن عجائب الخلقة و بدائع الفطرة بعدالفقد لها و اغناه بعدالفقر وهداه بعدالضلالة.

فانظر کیف دبره وصوره و الی السبیل کیف یسره والی نعم‌الله علیه کیف نقله؟ فالله سبحانه نقله من تلك المذلة والقلة و الخسة و القذارة الی هذه الرفعة و الکرامـة، ثم انظر الی طغیان الانسان ما اکفره والی جهله بکیفیة وجـوده کیف اظهره الله فقال: او لم یر الانسان انا خلقناه من نطفة فـاذا هو خصیم مبین (یس ـ ۷۷)، و انما انعم و اکمل النعمة علیه و اعطاه هذه الاسباب و الالات لیعرف ربه بالعظمة و الجلال و نفسه بالعبودیة و الافتقار وانه لایلیق الکبریاء الا به تعالی.

فمن کان هذا بدؤ وجوده وهذه احوال نشأته الدنیاویة فمن این له البطر والکبریاء والفخر والخیلاء؟ وهو علی التحقیق اخس الاخساء واضعف الضعفاء.

نعم! لـو اکمله وفوض الیه امره و ادام له الوجـود باختیاره، فجاز ان یطغی و ینسی المبدأ و المنتهی، ولکـن سلط علیه فی دوام وجـوده الامراض الهائلة والاسقام العظیمة و الافات المختلفة و الطبائع المتضادة، یهدم بعضه البعض شاءام کره، اراداو سخط، فیجوع کرهاً و یعطش کـرهاً و یمرض کرها و یموت کـرها لایملك نفسه نفعاً ولاضراً و لاموتاً ولاحیوة و لانشورا، فهو مضطر ذلیل، فـی جمیع عمره عبد مملوك، لایقدر علی شیء من نفسه وغیره، وای شیء اذل منه لو عرف نفسه و انی یلیق الکبر به لولاجهله. فهذا بیان اوسط احواله فلیتأمل.

و اما اخره ومـورده فهو الموت المشار الیه بقوله: ثـم اماته فاقبره ثم اذا شاء انشره، ومعناه: انه یسلب روحه وسمعه وبصره وعلمه وقدرته وحسه و حـرکته فیعود جماداً کما کان اولا، ثم یوضع فی التراب فیصیر جیفة منتنة قذرة کما کان فـی الاول نطفة مذرة[۱]، ثم تبلی اعضاؤه وتتفتت اجزاؤه وتنخر عظامه فیصیر رمیماً و رفاتاً، ویأکل الدود اعضاؤه فیصیر روثا فی اجواف الدیـدان، وجیفة یهرب منه الحیوان ویستقذره کل انسان ویهرب منه لشدة الانتان.

۱ـ المذر: الفاسد والخبیث ـ امرأة مذرة: قذرة.

و احسن احواله ان يعود الى ماكان، فيصير ترابا و ان يصير مفقوداً بعد ماكان موجوداً، و صار كأن لم تغن بالامس حصيداً كما كان فى اول امره امداً مديداً، وليته بقى كذلك، فمااحسنه لوبقى تراباً لايحييه؟

ولكن يخرج من قبره الى اهوال القيامة، فينظر الـى قيامة قائمة وسماء ممزقة مشققة، وارض مبدلة وجبال مسيرة، ونجوم منكدرة وشمس منكسفة و احوال مظلمة، و ملائك غـلاظ شداد وجحيم تزفروجنة تنظر اليها المجرم فيتحسر، ويـرى صحائف منشورة فيقال له: اقرأ كتابك فيقول: وما هو؟ فيقال: اعمالك و افعالك كتبها من وكل بك فى حيوتك، ملكان رقيبان يكتبان عليك ماتنطق به، اوتفعله مـن قليل وكثير ونقير و قطمير، قد نسيت ذلك و احصاه الله.

فهلم الى الحساب واستعد للجواب اوتساق الى دارالعذاب، فينقطع قلبك فزعاً من هول العذاب قبل ان تنشر الصحيفة وتشاهد مافيها، فاذا شاهده قال: يا ويلتنا: مالهذا الكتاب لايغادر صغيرة ولاكبيرة الا احصاها (الكهف ـ ۴۹).

فهذا اخر امره و هومعنى قوله: ثم اذاشاءِ انشره، فما لمن هذه حاله بـداية و وسطاً ونهاية وللتكبر؟

قال بعضهم لبعض المتكبرين: اولك نطفة مذرة و اخرك جيفة قذرة وانت فيما بين تحمل العذرة. وعن على بن الحسين عليهما السلام: عجباً للمتكبر الفخور الذى كان بالامس نطفة ثم هوغداً جيفة.

وعن ابى جعفر عليه السلام مثله بزيادة. و قد نظم الشاعر هذا المعنى:

كيف يزهومن رجيعة[۱] ابـدالـدهـر ضجيعة

و اعلم انه اذا رفع التواضع عن القلب وسكن فيه الكبر، ينتشر اثره فـى بعض الجوارح ويترشح الاناء بما فيه، فتارة يظهر اثره فى العنق بالتمايل و تارة فـى الخد بالتصعير، قال تعالى: ولاتصعرخدك للناس (لقمان ـ ۱۸)، وتارة يظهر فى الرأس باللى

۱ـ الرجيعة: القذرة والروث سمى رجيعاً لانه رجع عن حالته الاولـى بعد ان كان طعاماً او علفا.

عند استعصاء النفس قال تعالى: لووا رؤسهم و رأيتهم يصدون وهم مستكبرون (المنافقون ـ۵).

كما ان للكبر انتساماً على الاعضاء والجوارح يتشعب منه شعباً، بعضها اكثف من بعض كالتيه والزهو والتعزز والفرح والخيلاء، فكذلك للتواضع آثار يترشح من القلب الى الاعضاء وينبعث من الباطن الى الظاهر كهيئات الخشوع والخضوع و التذلل و البكاء، و التضرع و الدعاء والخشية والخوف كماقال تعالى في صفة الملائكة: وهم من خشيته مشفقون (الانبياء ـ۲۸) وقوله: والملائكة من خيفته (الرعد ـ۱۳)، وقوله: ومن عنده لايستكبرون عن عبادته (الانبياء ـ۱۹) وبالجملة فالتواضع من صفات الملائكة وجنود العقل و التكبر من صفات الشياطين وجنود الجهل.

قوله عليه السلام: «والتؤدة وضدها التسرع».

يقال مشى مشياوئيداً اى على تؤدة، والوأد الثقل، وأده اذا اثقله، و اتأد في مشيه وتؤاد اى تأنى فيه وتثبت، وهوافتعل وتفعل من التؤدة، والتاء بدل من الواو والمراد من التؤدة ههنا صفة نفسانية من فروع ملكة التوسط والاعتدال في القوة الغضبية، ـ كما مر ذكره ـ يعني هيئة الوقار كما ان التسرع الذى هو ضدها وهو الاشتياط من فروع الافراط فيها.

قوله عليه السلام: «و الحلم وضده السفه».

الحلم الاناة، وهو ايضاً من شعب الاعتدال في الغضب ـ كما سبق ذكره ـ و السفه في الاصل الخفة والطيش، وسفه فلان رأيه اذا كان مضطرباً لااستقامة له و هو المراد ههنا، فيكون من جملة شعب الافراط في الغضب ضد الحلم الذى من شعب الاعتدال فيه، ثم غلب استعماله في الجهل فيقال السفيه الجاهل فيكون من شعب انحراف القوة الادراكية، ورواه الزمخشرى من سفه الحق على انه اسم مضاف الى الحق، و قال فيه وجهان:

احدهما ان يكون على حذف الجار و ايصال الفعل كان الاصل سفه على الحق.
والثانى ان يضمن معنى فعل متعد كجهل الحق، والمعنى الاستخفاف بالحق و

ان لايراه ماهو عليه من الرجحان والرزانة.

وقد علمت ان العدالة التى هى من جنود العقل ويسمى بحسن الخلق انما يتم و يكمل اذا حصل جميع شعب القوى الثلاث: يعنى الشهوة والغضب والادراك على نهج الاعتدال و ان كلا طرفى القصد فيها مذمـوم، فالتؤدة والحلم من جنود العقل و شعب الحق و التسرع و السفه من جنود الجهل وشعب الباطل.

قوله عليه السلام: «والصمت و ضده الهذر»، الصمت السكوت والهذر الهذيان و الكلام الذى لافائدة فيه.

اعلم: ان من فضائل احوال الانسان السكوت عن الكلام الاعن ذكر الله اولضرورة اولفائدة عظيمة، و ان افات اللسان كثيرة و قد ورد فـى مدح السكوت و ذم التكلم من الاخبار ماهو غير محصور، كقول على عليه السلام: لوكان كلامك من فضة يا نفس، ان السكوت من ذهب، و قوله عليه السلام: من صمت نجا، و قيل: اليق شيء مايكون فى السجن هـو اللسان، و قيل: اللسان، صغير الجرم عظيم الجـرم، و قال سهل: ما صار الابـدال ابدالا الا باربع خصال : اخماص البطون والصمت والسهر والاعتزال عـن الناس، وبيان ذلك:

ان العرفاء السالكين الى الله تعالى، كان دأبهم فى الرياضة والذهاب اليه تعالـى ان يلتزموا بعد التوبة عن المعاصى الظاهرة، امـوراً اربعة جعلوها حصناً لهـم حصيناً يدفعوا به عن نفوسهم قواطع الطريق، فان قصد المريد اصلاح قلبه ليشاهد ربه و يصلح لقربه.

اولها الجوع: فانه ينقص دم القلب فيبيضه وفى بياضه نوره كما فى سواده ظلمته، و يذيب شحم الفؤاد و فى ذوبانه رقته و فـى رقته مفتاح المكاشفة كما فى قسوته سبب الحجاب، قال عيسى عليه السلام: يا معشر الحواريين: جوعوا لعل قلوبكم ترى ربكم.

و ثانيها السهر : فانه يجلو القلب و يصفيه و ينوره و ينضاف الى الصفاء الذى حصل من الجوع، ويصير كالكوكب الدرى وكالمرآة المجلوة فيلوح فيه جمال الحق، و رفع الدرجات فى الاخرى و يرى حقارة الدنيا و افاتها، فيتم زهده فى الدنيا و رغبته

فی‌الاخرة و اقباله الی‌الله.

و ثالثها الصمت: فانه یسهل العزلة، و ان الکلام یشغل القلب و شره القلوب للکلام عظیم فتتروح الیه و تستثقل التجرد للذکر والفکر فیجب ان یعالج هذاالمرض بالصمت، فالصمت یلقح العقل ویجلب الورع والتقوی و یلقن العقل بالحکمة وینطق به‌لسان‌التکلم مع‌الحق.

ورابعها الخلوة: وفائدتها دفع الشواغل وضبط‌السمع والبصر، فانهما دهلیزا القلب یدخل منهما الیه من الشواغل والمفاسد والوساوس ما یزعجه ویغیره عما هو علیه من قصده، فلابد من ضبطها ولیس یمکن ذلک الا بالخلوة فی مکان مظلم، فان لم یکن مکان مظلم فیلف رأسه فی الجیب او یتدثر بکساء او ازار، ففی مثل تلک الحالة یسمع نداء الغیب ویشاهد الحضرة الربوبیة وعالم‌الملکوت؛ اما تری ان نداء الحق بلغ رسول‌الله صلی‌الله علیه واله وهو علی‌هذه الصفة فقیل له: یاایها المزمل (المزمل- ۱)، یاایهاالمدثر (المدثر - ۱).

فهذه الاربعة جن و حصن حصین یدفع عن السالک قواطع‌الطریق والموانع؛ ثم یشتغل بعده بسلوک طریق الحق و الذهاب الیه تعالی بقطع المنازل الیه و طی العقبات.

و ما هی الا صفات القلب التی سببها الالتفات الی الدنیا، فیشتغل بمحو آثارها وتبدیل سیئاتها بالحسنات وتجرد قلبه عن کل خاطر ردیء بل عن کل مایشغل سره عن الحق، فیجعل هموم هماً واحداً بحیث یکون فکره و همه وشغله مستغرقاً فی ملاحظة الحق، ولایخطر بباله غیرالله، وهذا باستیلاء حب‌الله علی‌القلب حتی یکون فی صورة العاشق المستهتر لاهم له الا المعشوق.

فاذا دام علی هذه‌الحالة مدة فیترقی نفسه الی‌عالم الربوبیة، فیتجلی له الحقائق اولا فی کسوة الامثال، ثم یمعن فی الریاضة والمجاهدة حتی یرتفع الادلة من البین و یفنی فی‌العین فیری الحق فی کل شیء ویری به کل شیء، فیکون الحق سمعه و بصره کما ورد فی‌الحدیث القدسی.

و هذه الحالة هی الفناء فی التوحید الذی انکره اکثر العلماء فضلا عن غیرهم، و هی نهایة السیر الی الله و بعدها درجات کثیرة لایکشف عنها المقال غیر الخیال، مع ان الکلام فیها یوجب شنعة الجهال و یحرك سلسلة الحمقی و المجانین من اهل الجدال فلنعرض عن ذکره، و من اراد معرفة ذلك فلیجتهد فی ان یصیر من اهل المکاشفة دون المشافهة و من الواصلین الی العین دون السامعین للاثر؛ و کل میسر لما خلق له.

فقد ظهر ان الصمت من جملة احوال السالکین المجاهدین فی طریق الحق المهاجرین الی الله ، والهذر والهذیان فی الکلام من صفات المجانین والجهال والمستغرقین فی بحر الشهوات، فیکون الاول من جنود العقل والثانی من جنود الجهل.

قوله علیه السلام: «الاستسلام وضده الاستکبار والتسلیم و ضده الشك».

الاستسلام و هو الطاعة والانقیاد لکل ما هو حق و هو من صفات المؤمن، و عن رسول الله صلی الله علیه و اله قوله: المؤمنون هینون لینون ان قیدوا انقادوا و ان انیخوا استناخوا، وفی روایة اخر بلفظ اخر: المؤمن هین لین ان قید انقادوان انیخ استناخ، والیاء فی اللفظین الواقعین خبر المبتداء جاءت مشددة مکسورة ومخففة ساکنة فی کلتا العبارتین، وضد الانقیاد الاستکبار وهو التمرد والانفة.

والفرق بینه وبین الکبر، ان الکبر حالة نفسانیة کامنة فی النفس، ربما لم یظهر اثره فی الخارج بخلاف الاستکبار فانه عبارة عن اظهار التکبر، والمراد بالتسلیم، ههنا هو الاذعان والتصدیق القلبی وضده الشك، وانما لم یجعل ضده الجحود والانکار والتکذیب لان المقصود ههنا نفس التصدیق فی ای شیء کان لافی شیء خاص دون شیء، فان شأن العقل الحکم القطعی و لیس ذلك من شأن النفوس الوهمانیة، وکذلك النفوس الحیوانیة الغیر الناطقة، اذ لایمکنها الحکم الفصلی فی ای شیء کان بل شأنها الشك و مایجری مجراه دون القطع، فبهذا المعنی الشك ضد التسلیم اذ لیس المراد منه التحیة والتعظیم.

قوله علیه السلام: «والصبر و ضده الجزع».

اعلم هداك الله بنور البصيرة و ايدك بقوة الصبر: ان الصبر مقام من مقامات الدين ومنزل من منازل الذاهبين الى الله بقدمى التقوى واليقين، وقد علمت ان جميع المقامات انما ينتظم من معارف و احوال و اعمال، و ان المعارف هى الاصول و هى تورث الاحوال، والاحوال تورث الاعمال، هذا بحسب البداية والمبدأية و اما بحسب الغاية والثمرة فبالعكس، فغاية الاعمال ان يترتب عليها الاحوال كتصقيل المرآة غايته الصفاء والجلاء عن الكدورة، و غاية الاحوال ان يترتب عليها حصول العلوم والمعارف كصفاء المرآة، فائدتها ان يتجلى فيها صور المبصرات، لان نفس الصفاء والزكاء امر عدمى ولا كمال يعتد به فى الاعدام انفسها، فاذن العلم هو المبدأ والغاية فى كل مقام و منزل.

و اسم الايمان تارة يخص بالمعارف وتارة يطلق على الكل كما ذكر فى موضعه، فكذلك الصبر لايتم الا بمعرفة سابقة وبحالة قائمة بالقلب، والصبر على التحقيق، عبارة عنهما والعمل كالنتيجة والفرع يصدر عنهما، ولايعرف هذا الا بمعرفة ترتيب الوجود بين الملائكة والانس والبهائم.

فان الصبر خاصية الانس ولا يتصور ذلك فى البهائم ولا فى الملائكة. اما فى البهائم فلانحطاطها و نقصانها. و اما فى الملائكة فلكمالها و تمامها فانها بالفعل فى كل مايصح و يمكن لها من غير قوة و استعداد ومهلة و انتظار، فليس فيها كمال منتظر بل كل له مقام لايتعداه.

و بيانه بالتفصيل: ان البهائم سلطت عليها الشهوات و صارت مسخرة لها فلا باعث لها على الحركة والسكون الا الشهوة، وليست فيها قوة اخرى تصادم الشهوة و تردها عن مقتضاها حتى يسمى ثبات تلك القوة فى مقابلة مقتضى تلك الشهوة صبراً.

واما الملائكة فانهم جردوا للشوق الى الحضرة الربوبية والابتهاج بدرجة القرب والخدمة ولم يسلط عليها شهوة صارفة عنها حتى يحتاج الى مصادمة ما يصرفها عن الطاعة والخدمة بجند اخر يغلب الصوارف و يدفعها.

واما الانسان فخلق فى ابتداء الصبا ناقصاً كالبهيمة لم يخلق فيها الا شهوة الغذاء

الذی هو ضروری محتاج الیه، ثم یظهر فیه شهوة اللعب والزینة ثم شهوة النکاح علی الترتیب ولیس له قوة الصبر البتة.

اذ الصبر، عبارة عن ثبات جند فی مقابلة جند اخـر قام القتال والحرب بینهما لتصادم مقتضیاتهما و مطالبهما ولیس فی الصبی الا جندالهوی کما فی البهائم، و لکن الله اکرم ابن ادم و فضله علی کثیر من خلقه تفضیلا، فرفع درجته عن درجة البهائـم، فوکل به عند تمام‌شخصه‌البدنی ملکین: احدهما یهدیه والاخر یقویه، فیمیز بمعونتهما عـن‌البهائم و اختص بصفتین: احـداهما المعرفة بـالله و ایاته و کتبه و رسله والهدی لسلوك سبیله والـوصول الـی الیوم الاخر والقرب منه تعالی وکل ذلك مـن الملك الهادی و هو المسمی فی هذا الحدیث بالعقل، فان هـذا العقل فی‌الابتداء هاد و معلم و فی الانتهاءِ عین وکمال، و لکن هذه الهدایة غیرکافیة ما لم یکن له قدرة علی ترك ما یضر.

فکم مـن مضر یعرفه الانسان‌کالمرض النازل به مثلا و لکـن لایقدر علی دفعه؟ فافتقر الی قدرة و قوة یدفع بها فـی نحر الشهوات فیجاهدها بتلك القوة حتی یقطع عداوتها عن نفسه، فوکل به ملکاً اخر یسدده و یقویه بجنود لم‌تروها و امر هذا الجند بقتال جنود الشهوة فتارة یضعف هذا الجند وتارة یقوی بحسب امدادالله عبده، کمان نورالهدایة ایضاً یختلف فی‌الخلق اختلافاً کثیراً لاینحصر.

فلنسم هذه الصفة التی بها فارق الانسان البهیمة فی قمع الشهـوات و قهرها : باعثاً دینیاً، و لنسم مطالبة الشهوات بمقتضاها: باعث الهوی، و لیعلم ان القتال قائـم بینهما و معرکـة هذا القتال قلب العبد، و مـدد باعث الدین مـن الملائکة الناصرین لحزب‌الله تعالی و مـدد باعث الهـوی من الشیاطین الناصرین لاعـداءِ الله و حزب الشیطان.

فالصبر، عبارة عن ثبات باعث‌الدین و هو جند العقل فی مقابلة باعث الهـوی وهـو جند الجهل، فان ثبت و صبر و استمر علی مخالفة الشهوة، فقد نصر حزب‌الله والتحق به، والله مع الصابـرین (البقرة ـ ۱۵۳)، انما یوفی الصابرون اجرهـم بغیر

حساب (الزمر-۱۰)، وان تخاذل و جزع حتی غلبت الشهوة ولم یصبر علی دفعها التحق باتباع الشیاطین و اعداءالله و ذلك هو الضلال المبین والنكال العظیم، فهذا تحقیق هذا المقام ذكره بعض عرفاء الاسلام[1].

قوله علیه السلام: «والصفح و ضده الانتقام».

ان من صفات الكرام العفو والتجاوز عما فعله المسیء له، و من صفات اللئام الانتقام وهو طلب التشفی عن الم الغیظ، و هو ثوران دم القلب و هیجانه لدفع ما یؤلمه و یغضبه، و هذا الغیظ، مرض نفسانی و آفة قلبیة یعتری الجهال والناقصین من اجل تأثر نفوسهم الناقصة عن كل ما یخالف هواهم و شهوتهم، وقدسبق بیان كیفیة هذا الثوران و هیئة هذا الهیجان والاحوال العارضة معها للشخص عند ارادة التشفی عن غیظه بالانتقام، فهو من صفات اتباع الهوی وجنودالجهل والصفح والتجاوز من صفات اولیاءالله ومن جنود العقل.

قوله علیه السلام: «والغناء وضده الفقر».

ان من صفات العقل كما سبق ذكره فی تحقیق ماهیته انه الموجود الذی یستغنی بالحق عن كل شیء، اذ لیس له كمال منتظر ولا هوفاقد لامر من شأنه ان یكون له ولم یحصل بعد، وهذا من خواص العقل الكامل الصرف. واما العقول التی بصددالاستكمال والسلوك الی الله، فشأنهم ان یطلبوا هذه الحالة ویعرفوا ان الغناء الحقیقی لایحصل الا به تعالی وان الكل فقراء محتاجة الیه تعالی كماقال: الله الغنی وانتم الفقراء (محمد-۳۸)، واذا عرفوا ذلك حصل لهم معنی التوكل.

و كما أن الغناء او الاستغناء بالحق من صفات العقل علی التفصیل الذی ذكرنا فكذلك الفقر والافتقار الی ما سوی الله والحاجة الی الاسباب و الاعتماد علیها والاستعانة بغیرالله من صفات الجهل والهوی، و من استعان بغیرالله ذل و غوی و ضل وما هدی.

وثمرة هذه الصفة، المذلة والهوان والاضطراب والهیجان و عدم الاستقامة و

۱- وهو حجة الاسلام ابوحامد الغزالی فی كتابه الموسوم باحیاء علوم الدین.

الاطمئنان والتغیر والانزعاج عند حدوث کل نازل و سنوح کل خاطر کریشة فی فلاة یحرکها الریاح الی کل جانب اوسفینة فی بحر الشهوات بلاآلة وملاح یلتطمه الامواج و یقع بها الی کل افة و صدمة حتی تنکسر او تغرق فی قعر عمیق او تهوی به الریح فی مکان سحیق.

قوله علیه السلام: «والتذکر و ضده السهو والحفظ وضده النسیان».

تحقیق کون السهو ضد التذکر والنسیان ضد الحفظ انما یتبین ویتصور بعدتصور مفهومات الفاظها والفرق فیما بینها.

فاعلم ان الادراك فینا عبارة عن حصول الصورة العقلیة او الحسیة فی قوة من قوانا، و تلك القوة هی المسماة بالمدرکة، والحفظ عبارة عن وجود تلك الصورة فی قوة اخری فوقها هی المسماة بالخزانة والحافظة، و نسبتها الی المدرکة نسبة الفاعل لشیء الی قابله، والتذکر عبارة عن استحضار تلك الصورة مرة اخری من الحافظة بعد اختزانها فیها.

والسهو عبارة عن زوال تلك الصورة من المدرکة لامن الحافظة فیمکن استحضارها عند التفتیش والامعان فی الاسترجاع، والنسیان عبارة عن زوالها عن المدرکة والحافظة بما هی حافظة جمیعا[1].

فعلی هذا نقول: لما کان ضد الشیء ماهو فی مقابله وعلی غایة الخلاف منه، فضد التذکر الذی هو الادراك الثانی بالاسترجاع من الحافظة، هو مقابله الذی هو عدم هذا الادراك عما من شأنه وجوده لبقائه فی الحفظ.

واما ضد الحفظ الذی هو الاختزان فهو ایضاً مقابله ولیس مقابله الا النسیان لانه عدم الحفظ لاالسهو، لانه عدم الذکر لاعدم الحفظ.

و اما کون التذکر و الحفظ من صفات الکمال وجنود العقل و ان السهو و النسیان من صفات النقص و جنود الجهل فامر بین، لان الاولین نحوان من العلم و

۱ــ فائدة هذا القید لظهر من الجواب الذی قال الشارح قدس سره فی جواب فان قلت الذی یجیء فی آخر هذا الکلام.

الاخيران نحوان من الجهل، ولانهما عدميان وذانك وجوديان والوجود خير والعدم شر.

ومما يجب ان تعلم ههنا: ان الادراك كما علمت حسی وعقلی و هذه الاقسام جارية فی كل منهما، وحافظة المحسوسات يجوز ان يجتمع مع مدركتها فی ذات واحدة لكونها جسمانية، و الجسم الواحد كالدماغ يقبل الانقسام فيصح ان يتعلق ببعضه قوة الاحساس و ببعضه قوة الحفظ.

واما الذات البسيطة كالعقل الانسانی، فلا يجوز ان يجتمع فيها القوتان، لكون احدهما انفعالية لها جهة القبول اعنی الادراك والاخرى فعلية لها جهة الفعل اعنی الحفظ والجهتان مختلفتان بالذات مكثرتان للموضوع، فخزانة المعقولات يجب ان يكون امراً قدسيا مفارق الذات وجوده فی عالم الملكوت الاعلى.

فان قلت: فكيف يتصور معنی النسيان الذی ذكرته فی العقليات لامتناع التغير فی المفارق و زوال الصورة عنه؟

قلنا: كون ذلك الجوهر خزانة لنفوسنا امر نسبی اضافی؛ معناه: كون النفس بحيث تحصل لها ملكة الارتباط به و الاقبال عليه، فاذا اقبلت عليه، قبلت عنه و اذا اشتغلت عنه بجانب الحس، انمحت الصورة العقلية عنها، وهو نور من انوار الله نسبته الی قلب المؤمن كنسبة الشمس الی الابصار الصحيحة والی نفوس الكفرة كنسبة الشمس الی عيون العميان، ومن لم يجعل الله له نوراً فماله من نور (النور ـ ۴۰).

قوله عليه السلام: «والتعطف وضده القطيعة»، عطف عطوفا ای ملت، وعطفه عطفاً فانعطف ای اماله، و قولهم: عطف عليه، ای اشفق عليه و رحمه لان فی الرحمة ميلا و انعطافا الی المرحوم، وعطف الوسادة ثناها والعطف والعطاف الرداء، وتعطفت به ای ارتديت، ومنه: سبحان من تعطف بالعز وقال به ای تردی بالعز، فالعطوفة مأخوذة من الاشتمال علی الشیء كان المتعطف علی احد ضمه الی نفسه.

والوجه فی كون العطوفة من صفات الكمال والقطيعة من صفات النقص. ان وجود الشیء كلما اكمل و اقوی كان اكثر آثاراً و اتباعا و اكثر جمعاً للحقائق، و كلما كان انقص واضعف، كان اقل اثراً و اشد قبولا للتفرقة والقطع من الغير، الاترى ان

المعانى والجواهر العقلية و النفسية اكثر جمعية واشد احاطة بصور المعلومات و ان الاجسام وصورها والقوى المغمورة فيها بخلاف ذلك؟

فان كلا منها يختص بحيز خاص و وضع خاص لايجامع لغيره و كل جزء من الجسم، مقطوع الهوية عن غيره، فالعطوفة من صفات العقل والقطيعة من صفات الجسم وما تعلق به وهى من مناط الجهل كما اشرنا اليه سابقا.

قوله عليه‌السلام: «والقنوع وضده الحرص».

من صفات العاقل الحكيم القناعة فى الاكل و اللباس وسائر مايحتاج اليه من امور الدنيا بالقليل اليسير، ومن صفات الجاهل الاحمق الشره و الاكثار من الطعام و الشراب وسائر المستلذات، وفى الحديث عن رسول الله صلى الله عليه واله: المؤمن يأكل فى معاء واحد والمنافق يأكل فى سبعة امعاء، اى يأكل سبعة اضعاف المؤمن او يكون شهوته سبعة امثال شهوة المؤمن، ويكون المعاء كناية عن الشهوة وهى التى تجذب الطعام وتطلبه كما يأخذ المعاء ويجذب. وعن عيسى عليه‌السلام: اجيعوا اكبادكم واعروا اجسامكم، لعل قلوبكم ترى الله عزوجل؛ و فى التورية مكتوب: ان الله ليبغض الحبر السمين، لان السمن يدل على الغفلة والجهل.

قوله عليه‌السلام: «والمواساة وضده المنع»، من صفات اهل الخير المواساة و هى المشاركة و المساهمة فى المعاش و الرزق لانه ضرب من الكرم والجود، كما ان من صفات اهل الهوى والشر المنع والبخل، واصلها الهمزة فقلبت واواً للتخفيف، و منه خبر الحديبية: ان المشركين واسونا الصلح، جاء على التخفيف وقد يجاء على الاصل فيقال: فلان آسا بنفسه وماله، ومنه ما روى عن امير المؤمنين عليه‌السلام انه قال: آس بينهم فى اللحظة والنظرة، اى وليكن التفاتك ونظرك الى الجميع على السواء.

قوله عليه‌السلام: «المودة وضده العداوة».

المودة من الود وهو المحبة، يقال: وددت الرجل اوده وداً وودادا اذا احببته، والود يجيء بحركات الواو الثلاث، والود بالكسر الصديق والوديد وهو بمعنى الفاعل، ومن اسماء الله تعالى الودود وهو فعول بمعنى المفعول فهو مودود، اى محبوب فى قلوب

اوليائه، اوهـو فعول بمعنى الفاعل، اى انـه يحب عباده الصالحين، فمن جملة نعوت الكاملين وصفات اهل العقل و اليقين التودد والتألف والموافقة مع الاخوان والترحم على الضعفاء والخلان.

قال الله تعالى فـى صفة اصحاب الرسول صلى الله عليه واله: اشداء على الكفار رحماء بينهم (الفتح ـ ۲۹)، وقال سبحانه: لو انفقت ما فى الارض جميعا ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم (الانفال ـ ۶۳)، و سرهذا التودد والتألف بين المؤمنين و اهل المعرفة هو الائتلاف الذى كان بين ارواحهم و عقولهم فـى عالم القدس و معدن المعرفة على ماورد فى الخبر المشهور: فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف.

قال تعالى: فاصبحتم بنعمته اخوانا (آل عمران ـ ۱۰۳)، وعنه صلى الله عليه واله: المؤمن الف مألوف ولاخير فيمن لايألف و لايولف، وقوله صلى الله عليه واله: مثل المؤمنين اذالقيا مثل اليدين تغسل احديهما الاخرى، وكذلك من صفات اهل الجهل و الكفر العداوة والبغضاء والقطيعة والتفرقة لانها من لوازم التعلق بالدنيات والمنقسمات.

قوله عليه السلام: «والوفاء وضده الغدر».

يقال: وفى الشيء وفيا على فعول تم وكثر، و الوفى الـوافى و اوفاه اتمه ايفاء و اوفاه حقه و وفاه اى اعطاه تاماً واستوفاه و توفاه اى اخذه كله، و الوفاء ضد الغدر وقدوفى بعهد واوفى به وفاء وهووفى، والغدر ترك الوفاء وغدربه فهو غادر، وغدرت الليلة اى اظلمت وفى الحديث: من صلى العشاء فى جماعة فى الليلة المغدرة فقد اوجب[1]، والمغدرة الشديدة الظلمة التى تغدر الناس فى بيوتهم اى تتركهم، والغدراء الظلمة وعن ابى عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه واله: يجىء كل غادر يوم القيامة بامام مائل شدقه حتى يدخل النار.

قوله عليه السلام: «والطاعة و ضده المعصية»، اطاعه يطيعه فهو مطيع و طاع له يطوع فهو طائع، اى اذعن وانقاد والاسم الطاعة وفى الحديث: لاطاعة فى معصية الله، يريد طاعة ولاة الامر اذا امروا بما فيه معصية، والمعصية والعصيان ضـد الطاعة و هو

۱ـ وفى الحديث: من فعل كذا وكذا فقد اوجب، اى وجبت له الجنة او النار.

التمرد و الامتناع، ولاشك ان من صفات العقل و الايمان، الطاعة والعبودية و الخدمةلله ولرسوله بفعل الحسنات وجلب المثوبات و مـن صفات الجهل و الكفر، العصيان و التمرد و الاستكبار وطاعة الهوى وخدمة الشهوات وفعل السيئات.

قوله‌عليه‌السلام: «والخضوع وضده‌التطاول»، الخضوع الانقياد والطاعة وجاء متعديا ولازما، والخشوع‌مثله فى‌المعنى وقديجىء بمعنى‌الخشية كما روى فى‌الحديث عن جابر انه‌عليه‌السلام اقبل علينا فقال: ايكم يحب ان‌يعرض‌الله‌عنه؟ قال: فخشعنا، اى خشينا وخضعنا و قيل:

الخشوع فـى‌الصوت والبصر كالخضوع فى‌البدن فـى‌قوله تعالى: وخشعت الاصوات‌للرحمن‌فلاتسمع الاهمسا (طه ـ ۱۰۸)، وقوله: خشعاً ابصارهم (القمر ـ ۷)، يقال: طال عليه و استطال وتطاول اذا علاه وترفع عليه واستحقره ومنه‌الحديث: اربى الرباء الاستطالة فى‌عرض‌الناس، اى استحقارهم والترفع عليهم والوقيعة فيهم.

ثم لايخفى ان‌الفرق متحقق بين‌الخضوع والمذلة والتواضع والضعة قـال‌الله تعالى: فلاتخضعن بالقول فيطمع الذى فى‌قلبه مرض (الاحزاب ـ ۳۲)، و التحقيق ان الانسان‌له‌جهتان، جهة‌نسبته‌الى‌نفسه وجهة‌نسبته‌الى‌ربه‌فيجب‌عليه رعاية‌الحقين وملاحظة الجانبين، جانب العبودية وجانب‌الربوبية.

اما رعاية جانب‌العبودية، فبتصغير النفس والخضوع والعبودية و السجودلله و الانقياد لاوامره ورسالاته‌والتواضع لخلقه وعباده‌حرمة للتوحيد وقبول‌الحق والنصيحة من كل احد.

و اما رعاية جانب‌الربوبية والنسبة الى‌الرب تعالى فبرفع الهمة وعلوالقصد و طلب‌الجاه الرفيع والمنزلة عنده تعالى بالاحاطة بالمعلومات والترفع‌عن‌الحسيات و التكبر على‌الاغنياء.

و اعلم ان فى هذا المقام سراً لطيفاً و نكتة شريفة يعز من تنبه لامثاله و هـو ان اخر درجات‌السالكين الفناء فى‌الله بـالموت الارادى لقوله صلى‌الله عليه واله: موتوا قبل ان تموتوا، والبقاء به وبالاستغراق فى‌شهود ذاته وان نجاة‌العبد وفوزه فى‌الاخرة،

بان يتواضع لله فى نفسه ويعتقد التعظيم لربه، وهذا التواضع والتعظيم عمل القلب وآلته الجوارح و الاعضاء وهى انما استعملت لتطهير القلب وتنزيه السر.

فان القلب اعنى اللطيفة الانسانية خلقه الله خلقة يتأثر عن البدن والجوارح بالمواظبة على الاعمال كما خلقت الجوارح متأثرة بمعتقدات القلب ونياته، ولما كان المقصود من وجود الانسان كما اشرنا اليه ان يتواضع فى نفسه بقلبه وبدنه وسره وعلنه بان يعرف قدر نفسه بخسة رتبة الوجود و الفقر و الامكان والحاجة والنقصان ليعرف جلال الله و علوه وعظمته و وجوب وجوده وغناه عما سواه.

وكان من اعظم الشواهد على خسته الموجبة لخضوعه وتواضعه انه مخلوق من التراب وهو اصله، فكلف ان يضع على التراب الذى هو اذل الاشياءِ وجهه الذى هو اعز الاعضاءِ ليستشعر قلبه التواضع بوضع الجبهة مماسة للارض فيكون متواضعاً فى جسمه وصورة شخصه بغاية الوجه الممكن فيه، وهو معانقة التراب الخسيس الوضيع بالعضو الشريف العزيز، ويكون العقل متواضعاً لربه بما يليق به وهو معرفة الضعة وسقوط الرتبة والفقر والعجز والقصور.

وكذلك التعظيم لله و طلب الفرار عن النفس والمهاجرة اليه والتقرب الى من عنده والانخراط فى سلك مجاوريه وظيفة القلب و فيه نجاته، و ذلك ايضاً ينبغى ان يستشرك فيه الجوارح بالقدر الذى يمكن ان يتحمل الجوارح ولايؤدى الى مفسدة، فتعظيم القلب لله بطريق اكتساب المعرفة والعلم والتخلق باخلاق الله و الطهارة عن رذائل الصفات.

واما تعظيم الجوارح لله فبتطهيرها عن الاخباث وتنظيفها والتجمل ولبس الزينة والتختم والطيب والاشارة الى جانب العلو الذى هو اعلى الجهات، و رفع الايدى بالدعاء الى جانب السماء وطلب المقاصد والمآرب من الرب الاعلى.

فالانسان ينبغى ان يراعى الحقين ولايهمل احد الجانبين بالاعتدال؛ فالكشف عن حقيقة التواضع انه رعاية للاعتدال بين الكبر والضعة، فالكبر رفع الانسان نفسه فوق قدره بالاستطالة والتفوق على الاقران وهو من الامراض المهلكة، والضعة وضع الانسان

نفسه مکانا یزری به ویفضی الی تضییع حقه بالمذلة والهوان.

قوله علیه‌السلام: «والسلامة و ضده البلاءِ».

ان من صفات العقل و جنوده، السلامة من الالام الباطنیة والامراض النفسانیة والاراءِ الفاسدة والاعتقادات الباطلة التی هی‌نیرانات مشتعلة محرقات للقلوب والجلود ومعذبات للنفوس والابدان، ومن صفات‌الجهل وجنوده الابتلاءِ بهذه البلیات والافات من‌الحسد والکبر والعداوة والنفاق والبخل وغیرها.

فالعاقل المؤمن فی عافیة وسلامة من نفسه والخلق منه فی سلامة وراحة وامان وهو معهم فی‌تودد و عطوفة و احسان شاکراً لنعم‌اللّه‌علیه، راضیاً بما قسم‌اللّه له لایضمر فی نفسه لاحد عداوة و دغلا، والجاهل المنافق علی ضد ما ذکر اجمع، فلاالخلق منه فی‌سلامة و راحة ولاهو من‌نفسه فی سعة وامان، عذبه‌اللّه تعالی فی‌الدنیا والاخرة کما اشار الیه بقوله: وان جهنم لمحیطة بالکافرین (التوبة ـ ۴۹).

قوله علیه‌السلام: «والحب و ضده البغض»، ومن صفات العقل والایمان‌المحبة وهی من لوازم الکمال والخیریة، فکل ما هو اتم وجوداً و اقوی شرفا و خیریة فهو اعظم محبة و اجل ابتهاجاً بذاته وبما یلزم ذاته، ومن صفات الجهل و اهله والظلمة و اهلها النفرة والبغضة والتوحش و ضیق الصدر، قال‌اللّه تعالی: فسوف یأتی‌اللّه بقوم یحبهم و یحبونه (المائدة ـ ۵۴)، اثبت المحبة له لعباده و اثبتها لعباده بالنسبة الیه. و من المتکلمین کالزمخشری و غیره من ینکر الامرین جمیعا: محبة‌اللّه لعباده و محبة عباده ایاه، مع انکلتا المودتین ثابتة بطریق الاستبصار والاعتبار و بطریق التمسك بالایات والاخبار.

اما طریق الاستبصار فی اثبات محبة العباد ایاه تعالی فهو انه : من انکر حقیقة الحب للّه تعالی فلابد انینکر حقیقة الشوق الیه تعالی اذ لایتصور الشوق بدونها، فاذا ثبت الشوق الیه تعالی تنبت[1] المحبة له، ونحن نثبت وجود الشوق الیه تعالی عقلا و نقلا: اما العقل فبیانه: انالشوق انما یتعلق بشیء ادرك من‌وجه ولم‌یدرك من وجه، فما

۱ـ تثبت (خ ـ ط).

لایدرك اصلا لاشوق الیه وما ادرك بکماله فلایشتاق الیه ایضاً.

ففی کل مشتاق جهتان و نحن نوضح ذلك بمثال: فمن غاب عنه معشوقه بقی فی قلبه خیاله فیشتاق الی استکمال خیاله بالرؤیة، فلو انمحی عن القلب ذکره و خیاله و معرفته لم یتصور ان یشتاق، ولو رآه و حصل له لم یتصور ان یشتاق الیه فی وقت الرؤیة الا ان یراه من وجه دون وجه،[1] کمایری وجهه دون شعره او یراه فی ظلمة یشتاق الی استکمال رؤیته باشراق الضوء علیه، والوجهان جمیعا یتصوران فی حق الله تعالی بل هما لازمان لکل العارفین، فان ماااتضح للعارف من الامور الالهیة و ان کان فی غایة الوضوح فکأنه من وراء ستر رقیق، وکذلك ینضاف الیها شواغل الدنیا فانما کمال الوضوح بالمشاهدة.

وتمام اشراق التجلی لایکون الا بالاخرة فذلك یوجب الشوق، و لذلك لابد للعارف الولی ان یتمنی الموت عن هذه النشأة لیرتفع الحجاب کما قال تعالی: یاایها الذین هادوا ان زعمتم انکم اولیاء الله... فتمنوا الموت ان کنتم صادقین (الجمعة ــ ۶)، فهذا احد نوعی الشوق وهو استکمال الوضوح فیما اتضح اتضاحاً.

والثانی ان الامور الالهیة لانهایة لها، و انما ینکشف لکل عارف بعضها و یبقی امور لانهایة لها غامضة، والعارف یعلم وجودها بالبرهان ویعلم انه تعالی فوق ما یتناهی بل وراء ما لایتناهی بما لایتناهی، فلایزال متشوقا الی ان یحصل له مالم یحصل و ان یتضح له مالم یوضح.

والشوق الاول ینتهی فی الدار الاخرة بالمعنی الذی هو رؤیة قلبیة و لقاء و مشاهدة ولایتصور ان یسکن فی الدنیا، ولهذا قال امیرالمؤمنین علیه السلام وهو اکمل العارفین بعد رسول الله صلی الله علیه واله: لو کشف الغطاء ما ازددت یقیناً، ولم یقل وضوحا و انکشافاً.

و اما الشوق الثانی فیشبه ان لانهایة له لا فی الدنیا ولا فی الاخرة، فلایزال النعیم واللذة متواصلة متزائدة الی غیر النهایة و الیه الاشارة بقوله تعالی حکایة عن

---

[1] ــ ای یراه من وجه دون وجه.

اهـل السعادة: نـورهم یسعی بین ایـدیهم و بایمانهم یقولـون ربنا اتمم لنا نـورنا (التحریم ـ ۸).

واما شواهد الاخبار والاثار فیها فاکثر مـن انیحصی. منها: ما ورد من قـوله صلی‌الله علیه و اله: من احب لقاءالله احب‌الله لقائه.... الحدیث. منها ما فی الحدیث القدسی: اذا طال شوق الاحرار الـی لقائی فانا اشد شوقاً الی لقائهم، و فـی اخبار داود علیه‌السلام: ان‌الله تعالی قال یا داود، ابلغ اهل ارضی انی احببت لمن احبنی و مؤنس لمن انس بی ومن طلبنی بالحق وجدنی ومن طلب غیری لم‌یجدنی، فارفضوا یا اهل‌الارض ما انتم علیه من غرورها و هلموا الی کرامتی و مصاحبتی، فانـی خلقت طینة احبائی من‌طینة ابراهیم خلیلی و موسی و یحی ومحمد صفیی، انـی خلقت طینة المشتاقین من نوری ونعیمها لجلالی.

و اما بیان محبةالله لعباده و معناها بالاستبصار فهو انه قد ثبت بالبرهان ان اجل مبتهج بذاته هوالحق تعالی، لان الابتهاج او المحبة او العشق او الفرح او لفظ اخـر یفید هذا المعنی ورد به الاذن الشرعی فی‌تسمیته تعالی ام لا عبارة عن ادراک امر هـو خیر مؤثر عندالمدرک، فکلماکان‌المدرک بالفتح اعظم خیریة والمدرک بالکسر اجل‌رفعة و قوة والادراک له اشد مرتبة کان الابتهاج او العشق او ما یجری مجراهما اشد، فذاته تعالی مبتهج ومبتهج به وابتهاج[1]، وهکذا الحال فی‌کون ذاته تعالی عالماً و معلوماً و علماً والکل فی‌حقه واحدکما حقق فی مقامه ولهذا قیل:

اجل مبتهج بذاته هوالحق الاول، لانه اشد ادراکاً واعظم مدرکا لاجل مدرک،له البهاء الاعظم والجلال الارفع وهو الخیر المحض والنور الصرف.

و اذا ثبت‌کونه تعالی محباً لذاته فنقول: کل من احب شیئاً یحب جمیع صفاته و افعاله من حیث افعاله، و لیس فی‌الوجود غیر ذاته و صفاته و اثاره وجمیع من فی العالم صنعه و ابداعه، فالله سبحانه یحب ان یحبه ویریده من حیث انه فعله وصنعه، و هذه المحبة فی‌الحقیقة راجعة ایضاً الـی‌محبة ذاته، کمن احب دار معشوقه او کتابه او

۱ــ فذاته تعالی اشد مبتهج و مبتهج به و ابتهاج (خ ــ ط).

تصنیفه فلیس یحب فـی الحقیقة الا ذلك المعشوق، وانما محبة اثاره محبة بالعرض و علی سبیل التبعیة ولذلك قال ابوسعید المهنی لماقریء علیه قوله تعالی: یحبهم ویحبونه (المائدة ــ ۵۴)، قال: بحق[1] یحبهم ویحبونه فانه لیس یحب الانفسه.

اذا ثبت هــذا فنقول: الاشیاء متفاوتة فـی رتبة الوجود و منازل القرب منه، و کلماکان المخلوق اعلی درجة و اشرف رتبة و اقرب منزلة منه تعالی فهو احب عنده.

واما شواهد النقل والاخبار فی محبةالله لاولیائه و عباده الصالحین فهی متکاثرة متظاهرة فی هذاالباب.

منها: ما ورد فی القران انالله یحب عبده کقوله تعالی: یحبهم و یحبونه کمامر وقوله: انالله یحب التوابین و یحب المتطهرین (البقرة ــ ۲۲۲)، وقوله: انالله یحب الذین یقاتلون فـی سبیله صفاً (الصف ــ ۴)، وقوله: قل انکنتم تحبونالله فاتبعونـی یحببکمالله و یغفرلکم ذنوبکم (آلعمران ــ ۳۱).

ومنها: الحدیث المشهور المستفیض بین الجمهور: لایزال العبد یتقرب الـی بالنوافل حتی احببته، ومنها: من احب لقاءالله احبالله لقائه.

ومنها: اذا طال شوقالاحرار الیلقائی فانا اشد شوقا الیلقائهم. کماسبق، لکن یجب ان یعلم انه لایجوز نسبة الشوق الیه تعالی لانهکما علمت یستلزم النقصان و هو ممتنع فیحقهتعالی، فالمراد من لفظالشوق فیحقه اصلالمحبة، اما علیصنعة التجرید لان مفهومها کما علمت جزء مفهومالشوق واما علی صنعة المشاکلة.

و اما سرکون المحبة من لوازم العقل و جنوده والعداوة مـن لوازم الجهل و جنوده: ان العقل من شأنه الاحاطة بکل شیء والاتحاد به و حضور کل شیء عنده، و لانحقیقتهالنور والنور یلزمه الافاضة علیغیره والاشراق والعطوفة والرحمة، والجهل بخلافه لانمنلوازمهالوحشة والظلمة والعداوة والبغضاء، اذقدعلمت انهویةهذاالجهل مما رکب فیهالعدم والظلمة. و فی کلمات امیرالمؤمنین علیهالسلام: الجاهل عدولنفسه فکیف یکون صدیقا لغیره؟

۱ــ الباء للقسم.

قوله علیه‌السلام:« والشهامة و ضده البلادة والفهم و ضده‌الغباوة»[۱].

الشهامة ذکاءالفهم و انارته، والبلادة ضدها و هو خمود الفهم وجموده، و تبلد ای‌تکلف البلادة اوتردد متحیراً، والفهم هوالعلم، فهمته ای‌علمته، والغباوة عدم الفهم، وکون‌الاولین[۲] من توابع العقل والاخیرین[۳] من لوازم الجهل جلی لایحتاج الی بیان.

قوله علیه‌السلام: «والصدق وضده‌الکذب»، الصدق هومطابقة الکلام ای‌الخبر للواقع اوللضمیر اومطابقة الاعتقاد للواقـع، وقوله تعالـی: والله یشهد ان المنافقین لکاذبون (المنافقون ـ۱) یدل‌بظاهره علی‌الثانی[۴] دون‌الباقیین، ویمکن‌دفعه بان‌التکذیب متوجه لما ادعوه من‌الاخبار عن‌الضمیر، فالضمیر ههنا یقوم مقام‌الخارج، والصادق قد یوصف‌به‌القول وقدیوصف به‌القائل، والصدیق فعیل‌للمبالغة فی‌الصدق اوفی‌التصدیق، والکذب مقابله فی‌جمیع‌معانیه‌تقابل‌العدم والملکة، لانه‌عدم‌الصدق لمامن‌شأنه‌الصدق. وقد اشرنا الی‌صحة اطلاق الضد علی‌هذا العدم باصطلاح اهل‌المیزان[۵].

و اعلم ان المراد من هذه الاوصاف المعدودة من جنودالعقل، وکذا مقابلاتها المعدودة من جنودالجهل، انما یکون مبادیها الراسخة وملکاتها الثابتة فی النفس دون اثارها التی هی من الافاعیل والاعمال، فالصادق او الصدوق فی‌الحقیقة من فی‌ضمیره ملکة الصدق فی‌الاقوال و الاعتقادات، و ان لم یقل قولا ولم یخطر بباله صورة اعتقاد وکذا قیاس الکاذب و الکذوب.

ولهذا قیل: الکذوب قد یصدق، فملکة الصدق فی الاقوال و الاراء و الاحوال من نعوت العقل. قال سبحانه: رجال‌صدقوا ما عاهدواالله علیه (الاحزاب ـ۲۳)، وقال بعض‌العرفاء: اذا طلبت‌الله تعالی بالصدق افادك مرآة بیدك حتی تبصرکل شیء مـن

۱ـ فی‌هذه الفقرات تقدیم و تأخیر لاینقص من اصلها.

۲ـ ای الشهامة والفهم.

۳ـ ای البلادة والغباوة.

۴ـ ای مطابقة الکلام للضمیر.

۵ـ لان الضد علی اصطلاح اهل‌المیزان لایجب ان یکون وجودیا.

عجائب الدنيا والاخرة، و ملكة الكذب فيها من صفات الجهل، وعن رسول‌الله صلى‌الله عليه واله: ان الصدق يهدى الى البر و البريهدى الى الجنة و ان الرجل ليصدق حتى يكتب عندالله صديقا، وان الكذب يهدى الى الفجور و الفجور يهدى الى النار وان الرجل ليكذب حتى يكتب عندالله كذابا.

وفيه اشارة الى ما ذكرناه مراراً من ان العمدة فى باب صفات الخير والشر، هى الملكات الراسخة التى هى صور الباطن، وكفى فى فضيلة الصدق ان الصديق مشتق منه، والله وصف الانبياء عليهم السلام به فقال: واذكر فى الكتاب ابراهيم انه كان صديقاً نبياً (مريم ــ ۴۱)، و اذكر فى الكتاب ادريس انه كان صديقاً نبياً (مريم ــ ۵۶).

قوله عليه السلام: «والحق وضده الباطل».

الحق قديفهم منه الوجود فى الاعيان مطلقاً، ويفهم منه حال القول اوالعقد الذى يدل على حال الشیء الخارج كالوجود وغيره من الاحوال اذاكان مطابقا له فيقال: هذا قول حق وهذا اعتقادحق وهذا المعنى من الحق موافق للصدق، فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر نفسه وحق باعتبار نسبة الامر اليه.

و احق الاقاويل ان يكون حقاً ماكان صدقه دائماً، و احق ذلك ماكان صدقه ضرورياًاواولياًليس بعلة[1] كقولنا: النفى والاثبات لايجتمعان، وهو اول الاوائل ومبدأجميع الاقاويل الصادقة الذى ينتهى اليه كلها عند التحليل. و اما الحق بالمعنى الاول[2]: فاحق الموجودات بالوجود هوالذى يكون وجوده دائما و احق ذلك ان يكون مع دوامه واجباً لذاته لابسبب، وهوالسبب لوجود غيره وهومسبب الاسباب من غير سبب و ما هوالا الحق تعالى. فالاول تعالى هوالحق لذاته وكل ما سوى الواجب تعالى باطل فى نفسه حق بغيره، و الباطل يقابل الحق فى كلاالمعنيين.

فاذا عرفت هذه المعانى فاعلم: ان العقل احق الاشياء بعدالاول تعالى بان يكون حقاً، لما عرفت ان كلما وجوده اثبت واتم فهو اولى بان يكون حقاً، والعقل باق ببقاء

۱ــ هذا بيان قوله: اوليا، فالضرورى اعم من الاولى.

۲ــ اى الوجود فى الاعيان.

الله دائم بدوامه، فذاته حق بالمعنی الاول وقوله حق بالمعنی الثانی. و اما الجهل المضاد له: فذاته باطل بالمعنی الاول كما قررناه فيما سلف، وقوله: باطل بالمعنی الثانی.

قوله عليه السلام «والامانة وضده الخيانة»، الامانة و الامن و الامان بمعنی وقد امنت فانا امن و امنت غيری من الامن و الامان، و امنته علی كذا و ائتمنته اذا اتخذته اميناً، و اطلاقها علی المجعول امانة علی سبيل المبالغة، والمراد من الامانة، ههنا كون الشیء اميناً ومن الخيانة، كونه خائناً و امنت من الايمان وهو التصديق، لانه يوجب الامن يوم القيامة، وفی الحديث: لا ايمان لمن لا امانة له، وقوله تعالی: انا عرضنا الامانة علی السموات... (الاحزاب ـ۷۲). الاية.

قال اهل الاشارة فيه: المراد بها الوجود الفائض من الله علی الموجودات كلها، وما سوی الانسان سيما الكامل الذی هو العقل لم يحمل الامانة من حيث انها امانة وهو ان يردها الی اهلها، اذ لم يقبل الوجود الاعلی وجه يفنی عنه و يزول متحولا اليه تعالی و راجعاً منه اليه وهو باق ببقاء الله هالك عن نفسه، و غير الكامل من الانسان ايضاً ينتقل من هذه النشأة الی نشأة ثانية فهذا الوجود عارية عنده مردودة الی غيره؛ واما سائر الموجودات فليس الامر فيها كذلك، لانها لايخلو اما باقية الذوات اوفاسدها.

اما القسم الاول: فمادام بقاؤه كان كل له مقام معلوم من غير تبدل.

و اما القسم الثانی: فاذا فسد، فسدت ذاته بالكلية من غير ان يبقی عند اداء الامانة الی اهلها[۱] فتأمل فانه من غوامض العلم، فاذن العقل امين لانه يعلم ان لاحول ولاقوة الابالله العلی العظيم، والجهل خائن لانه يزعم ان الحول حوله والقوة قوته.

قوله عليه السلام: «والاخلاص وضده الشوب»، قال الله سبحانه: و ما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين (البينة ـ۵)، وقال: الا لله الدين الخالص (الزمر ـ۳)، و قال: الا الذين تابوا و اصلحوا و اعتصموا بالله و اخلصوا دينهم لله (النساء ـ۱۴۶)، وقال: فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملا صالحاً ولايشرك بعبادة ربه احد (الكهف ـ ۱۱۰).

۱ـ ويكون موجوداً بوجود رب نوعه ومحشور بحشره ولايكون له حشر بالاستقلال.

واما بيان حقيقة الاخلاص فاعلم: ان الخالص من كل شيء مالايمتزج بغيره ولا يشوبه مايخالفه ويضاده، فالخالص من الذهب مالايشوبه الحديد او النحاس اوغيرهما، والخالص من اللبن هوماصفى ولايخالط بفرث او دم اوغيرهماقال سبحانه: من بين فرث و دم لبناً خالصاً سائغا للشاربين (النحل ـ ۶۶).

فالاخلاص يضاده الاشراك المعبر عنه ههنا بالشوب، الا ان للشرك والشوب درجات: والشرك منه خفي ومنه جلي وكذلك الاخلاص، وهما اعني الاخلاص والشرك يتواردان على القلب ومحله القلب، والاخلاص والتشريك قد يكونان في الالهية والتوحيد اى في المبدأ تعالى من حيث كونه مبدأ خالقاً للاشياء، فالموحد يضاده المشرك كالثنوى والمجوس وغيرهما.

والتشريك في العبادة اى في كونه معبوداً هو الرياء و ما يجرى مجراها من حظوظ النفس، فمن يصلى النوافل ليقال انه عابد و يتعظم قدره عند الناس او يصوم لينتفع بالاحتماء عن الطعام اويحج للتجارة او يغزو طلباً للاشتهار بالشجاعة او يكتب مصحفا ليجود بالمواظبة خطه او يتوضأ للتنظيف او التبريد او يعود المرضى و يشيع الجنائز ليعرف بالخير و يذكر بالصلاح و ينظر اليه بعين التوقير والتعظيم وكذلك امثال هذه الامور، فان كان باعثه هو التقرب الى الله تعالى و لكن انضاف اليه هذه الخطرات فقد خرج عمله من حد الاخلاص و لم يكن خالصاً لوجه الله و تطرق الشرك اليه.

وبالجملة كل عمل تطرق اليه حظ من حظوظ الدنيا تستريح اليه النفس والهواء قليلا كان او كثيراً فقد خرج عن الخلوص و تكدر بالمشوب، و اكثر الناس لكونه منغمساً بالشهوات منهمكاً بحظوظ النفس قل ماينفك فعل من افعاله وعبادة من عباداته عن غرض نفسانى و لهذا قيل: من سلم له في عمره خطرة واحدة خالصة لوجه الله نجى، و ذلك لعزة الاخلاص وعسرة تنقية القلب عن هذه الشوائب، بل الخالص هو الذى لا باعث له الا طلب القرب منه تعالى.

وهذه الحظوظ ان كانت هي الباعثة فقط فلايخفى شدة الامر على صاحبه، وانما

کلامنا فیما اذاکان القصد الاصلی هوالتقرب و انضاف الیه شیء من هذه الامور. ثم مراتب الشوب بالحظوظ متفاوتة، بعضها فی رتبة المشارکة وبعضها فی رتبة المعاونة، وکل من المشارکة والمعاونة ایضا مختلفة فی القوة والضعف والقلة والکثرة، و انما الخالص ما یتجرد النیة فیه لقصد التقرب الیه تعالی عن هذه الشوائب کلها، و هذا لا یتصور الا من عارف محب لله مستغرق الهم بالاخرة.

قال بعض العرفاء: انالاخلاص عند علمائنا اخلاصان: اخلاص العمل واخلاص طلب الاجر.

اما اخلاص العمل لله فهو ارادة التقرب الی الله تعالی و تعظیم امره و اجابة دعوته والباعث علیه الاعتقاد الصحیح، و ضد هذا الاخلاص النفاق و هو التقرب الی من دون الله، اذ النفاق، هو الاعتقاد الفاسد الذی للمنافق فی الله تعالی و لیس هو من قبیل الارادة والنیة، واما الاخلاص فی طلب الاجر فهو ارادة نفع الاخرة بعمل الاخرة. انتهی کلامه.

اقول: مراده من الاول ان یکون منشأ العمل هو الاعتقاد الصحیح ومعبوده الاله الحق، و ضده النفاق وهو ان یکون منشأ العمل هو الاعتقاد الفاسد و معبوده غیر ماهو المعبود بالحق مما یظنه الهاً کما فی قوله: افرأیت من اتخذ الهه هواه (الجاثیة- ۲۳)، ومن الثانی ان لایرید بعمل الاخرة کالصلوة والصوم نفع الدنیا، و ایضاً یجب انیکون عمل من یرید نفع الاخرة عملا اخرویاً لاعملا دنیویا، ومعنی العمل الاخروی انلایکون فیه حظ نفسانی او لذة جسمانیة او راحة بدنیة.

والعمل الدنیوی ما یکون فیه شیء من هذه الامور، والدنیا والاخرة حالتان للنفس متخالفتان، فکل مافیه حظ النفس فهو من الدنیا من هذه الجهة و انکان صلوة و صوماً وکلما فیه خلاف النفس فهو من الاخرة و انکان اکلا و نکاحاً، فلاینفع شیء من الدنیا فی نیل الاخرة کما لاینفع شیء من الاخرة فی نیل الدنیا، بل هما کضرتان و ککفتی المیزان رجحان کل منهما خسران الاخری.

فان قلت : فما حکم العمل المشوب فی استحقاق الثواب او العقاب اولا

استحقاقهما؟

قلنا: انالعمل اذا لم‌یکن خالصاً لوجه‌الله بل‌امتزج به شوب من‌الرياء اوحظوظ النفس فقد اختلف اهل العلم فى ان ذلك هل يقتضى ثواباً او يقتضى عقابا او لايقتضى شيئاً؟ فلايكون له ولا عليه.

اما الذى لم‌يرد به الا الرياء فهو عليه قطعاً و به يستحق المقت والعقاب جزماً. واماالخالص لوجه‌الله‌بلاشوب فهو له قطعاً وبه‌يستحق‌الثواب. فبقى‌النظر فى‌المغشوش المشوب.

فالـذى دلت عليه الأخبار انه باطل لاثواب له ، ولا يخلو الاخبار عن تعارض فيه، والذى ينقدح لنا فيه بنور الاستبصار و تتبع الاثار مـوافقا لما رآه بعض العلماء والعلم عندالله: ان‌ينظر الى‌قوة الباعث وضعفه، فان‌كان الباعث الدينى مساوياً للباعث النفسى تقاوما و تساقطا و صارالعمل كأن لم‌يكن فلاله ولاعليه.

وليس هذا معنى الاحباط الذى يراه المعتزلة لان‌كلامهم فـى الجزاء وكلامنا فى‌اصل العمل وما يقتضيه القصد و تستحقه النية، و ان كان باعث الرياء اغلب، فليس بنافع اصلا بل هـو مع ذلك مضر ومقتض للعقاب بحسب تلك الزيادة، لكن يكـون عقابه اخف من عقاب العمل الذى بمجرد الرياء، و ان‌كان باعث‌الدين و قصدالتقرب اغلب بالقياس الى الباعث الاخر ، فله الثواب بقدر ما فضل من قوته على قـوة باعث النفس وهذا لقوله: فمن‌يعمل مثقال ذرة خيراً يره (الزلزال ـ ۷)، ولقوله: ان‌الله‌لايظلم مثقال ذرة (النساء ـ ۴۰)، فلاينبغى ان يضيع قصدالخير.

وكشف‌الغطاء عن‌هذا: ان الاعمال مما لها تأثير فى‌القلوب كمامر و تأثيرها فى القلوب بتأكيد صفاتها، فداعية الرياء من‌المهلكات وانما قـوة‌المهلك و قوته و غذاؤه بالفعل المناسب له وبالعمل على وفقه.

و داعية الخير من المنجيات و انما قـوة المنجى و قوته و غذاؤه بالعمل على وفقه، و اذاً اجتمعت الصفتان فى القلب فهما متضادتان، فاذا عمل على وفق الرياء فقد قـويت تلك الصفة و اذا عمل على وفـق مقتضى التقرب فقد قـويت هـذه الصفة، و

احدهما مهلك والاخر منجى، فان كان تقوية احدهما بقدر تقوية الاخر وكان كالمستضر بالحرارة اذا تناول من المسخنات ما يضره ثم تناول من المبردات ما يقاوم قدر قوته فيكون بعد تناولهما كأنه لم يتناولهما، و ان كان احدهما غالباً لم يخلو الغالب عن اثر.

فحكم الاعمال تأثيراً فى القلب كحكم الاغذية والادوية تأثيراً فى البدن، هكذا جرت سنةالله فلايضيع مثقال ذرة من الخير والشر ولاينفك عن تأثير فى القلب بتنويره او تسويده و تقريبه من الله وتبعيده، فاذا جاء بما قربه شبراً مثلا وكان ممتزجاً بمايبعده شبراً فقد عاد الى ماكان فلم يكن لاله ولا عليه، وان كان الفعل مما يقربه شبرين والاخر يبعده شبراً واحداً فله لامحالة فضل شبر، قال تعالى : ان الحسنات يذهبن السيئات (هود - ۱۱۴).

وفى الحديث: من اتبع السيئة الحسنة تمحها، واذا كان الرياء يمحوه الاخلاص المحض عقيبه فاذا اجتمعتا جميعا فلابدان يتدافعا بالضرورة، ويشهد لهذا اجماع الامة على ان من خرج حاجاً ومعه تجارة صح حجه و اثيب عليه و قد امتزج به حظ من حظوظ النفس، و ربما يقال: انما يثاب على اعمال الحج عند انتهائه الى مكة وتجارته غير موقوفه عليه فهو خالص، وانما المشترك قطع المسافة ولاثواب فيه مهماقصد تجارة، ولكن الصواب ان يقال: مهما كان قصد الحج هو المحرك الاصلى وكان غرض التجارة كالتابع و المعين فلاينفك نفس السفر من ثواب.

وكذا الغزاة و ان وجدوا فى نفوسهم تفرقة بين غزو الكفار فى جهة تكثر فيها الغنائم وبين جهة لاغنيمة فيها، لكن يبعد ان يقال: وجدان هذه التفرقة يحبط بالكلية ثواب جهادهم، بل الحق ان يقال: اذا كان الباعث الاصلى و المزعج القوى اعلاء كلمة الله تعالى و انما الرغبة فى الغنيمة على سبيل التبعية فلاتحبط به الثواب؛ نعم: لايساوى ثوابه ثواب من لايلتفت قلبه الى غنيمة اصلا، فان هذا الالتفات نقصان لامحالة.

فان قلت: الايات والاخبار تدل على ان شوب الرياء محبط للثواب كقوله تعالى: فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملاصالحا ولايشرك بعبادة ربه احداً (الكهف-۱۱۰)، وفى الحديث عن النبى صلى الله عليه و اله: يقال لمن اشرك فى علمه: خذ اجرك ممن عملت له،

و عن ابی‌عبدالله علیه‌السلام انه قال لعباد بن کثیر البصری فی‌المسجد: ویلك یـا عباد ایاك والریاء فانه‌من‌عمل لغیرالله وکله‌الله الی من‌عمل له، وعنه‌علیه‌السلام: یقول‌الله: انا خیر شریك من اشرك معی غیری فی‌عمل لم اقبله الاماکان لی‌خالصاً، وعنه علیه‌السلام قال: قال امیرالمؤمنین علیه‌السلام: اعملوا فی‌غیر ریاء ولاسمعة فانه من عمل لغیر الله وکله الی‌عمله.

قلنا: هذه الاحادیث لایناقض ما ذکرناه بل‌المراد بها من لم یرد بعمله الاالدنیا اوکان ذلك هوالاغلب، وقد ذکرنا ان ذلك باطل بل‌عصیان وعدوان، لالان طلب‌الدنیا حرام ولکن طلبه باعمال‌الدین حرام لمافیه من‌الریاء وتغییر العبادة عن وضعها.

فاما لفظ الشرکة حیث ورد فمطلقه للتساوی، وقد بینا انه اذا تساوی القصدان تقاوما ولـم یکن له ولا علیه ولاینبغی ان یرجی علیه ثواب، وبعید ان یقال: لاثـواب علی غزویکون معه رغبة الی الغنیمة و نعوذ بالله ان یکون‌الامر کذلك، فان هذا حرج فی‌الدین ومدخل للیأس علی‌المسلمین، لان امثال‌هذه الشوائب التابعة لاینفك الانسان عنها الاعلی الندور، فیکون تأثیرها فی‌نقصان الاعمال لافی ابطالها واحباطها.

نعم: الانسان علی‌خطر عظیم، لانه ربما یظن ان الباعث الاقوی هوقصدالتقرب وکان الاغلب علی سره الحظ النفسی وذلك امرخفی غایة الخفاء، ولهذا وردفی‌الخبر عنه صلی‌الله علیه واله: الشرك فی امتی اخفی من دبیب النملة السوداء فی‌اللیلةالظلماء علی الصخرة الصماء.

قوله‌علیه‌السلام: «والشهامة وضده‌البلادة»، یقال: شهم شهامة فهوشهم ای جلد ذکی‌الفؤاد، ویقال: قدبلد بالضم‌فهو‌بلید، وتبلد ای‌تکلف‌البلادة، وتبلدای‌ترددمتحیراً، و ابلدالرجل اذا کانت دابته بلیدة، وقد سبق ان الشهامة من توابع الاعتدال فـی‌القوة الادراکیة وحسنها و البلادة من توابع التفریط فیها، فالاول من‌جنودالعقل و خـوادم الملك و الثانی من اتباع الجهل و اعوان الشیطان.

قوله علیه‌السلام: «والفهم وضده الغباوة».

الفهم تصورالمعنی من لفظ المتکلم، و الافهام ایصال المعنی باللفظ الی ذهن

السامع قال‌الله تعالی: لایکادون یفقهون حدیثا «النساء ـ ۷۸» لان کفار قریش لماکانوا ارباب‌الشبهات والشهوات والطبائع الغلیظة والقلوب القاسیة، فماکانوا یقفون علی ما فی کتاب‌الله من‌المعانی اللطیفة و المعارف الحقیقیة، لاجرم افصح‌الله عن عدم استعدادهم للاطلاع علی‌المقصود الاصلی من‌انزال ذلک‌الکتاب.

و المراد من الفهم ههناهو ملکة الاقتدار علی فهم‌المعنی من اللفظ او مطلقا، و مرجعه الی صفاءالسر ولطافة الضمیر وهومن اجل صفات‌العقل، وضده الغباوة وهی عدم‌التفطن للمعنی ومنشاؤه ظلمة النفس و کثافة الباطن و احتجابه عن عالم‌النور و معدن‌الحضور، فالاول من صفات‌العقل والنور و الثانی من صفات الجهل و الظلمة.

قوله‌علیه‌السلام: «والمعرفة وضدهاالانکار» وقداختلفت الاقوال فی‌تفسیرالمعرفة فمنهم من قال: انها ادراک الجزئیات والعلم ادراک الکلیات. ومنهم من قال: انهاادراک البسائط تصوراً کان لماهیاتها اوتصدیقاً بوجوداتها والعلم ادراک المرکبات سواءکان باعتبار تصور ماهیاتها او التصدیق باحوالها؛ ومن ثم یقال: عرفت‌الله ولایقال: علمته.

ومنهم من قال انها عبارة عن الادراک التصوری والعلم هو الادراک التصدیقی، وهؤلاء جعلوا العرفان اعظم رتبة من‌العلم‌قالوا: لان تصدیقنا باستناد هذه‌المحسوسات الی موجود واجب‌الوجود امر معلوم بالضرورة.

و اما تصور حقیقة واجب‌الوجود فامر فوق الطاقة البشریة[1]، لان الشیء مالم یعرف لم یطلب ماهیته، فعلی هذا الطریق کل عارف عالم من غیرعکس[2]، ولذلک فان الرجل‌لایسمی عارفا الااذا توغل‌فی‌بحارالعلوم ومیادینها وترقی‌من‌مطالعها الی‌مقاطعها ومن مبادیها الی غایاتها بحسب الطاقة البشریة.

۱ـ الظاهر انه دلیل لعدم امکان تصور حقیقة الواجب، لان الشیء ما لم یکن شأنه ان یعرف ویحصل فی‌الذهن لم یطلب ماهیته، والواجب لم‌یکن شأنه ان یحصل فی الذهن.

۲ـ لان المعرفة ان کان بالنحو الشهودی الحضوری، فهذه المعرفة یکون تصدیق بوجوده دائما ولاعکس، مع ان فی کل تصدیق لابد من معرفة وتصور، وکل تصور خاص یلزمه التصدیق الخاص واماکل تصدیق خاص فلایلزمه التصور الخاص.

وقال اخرون: من ادرك شيئا و انحفظ اثره فى‌نفسه ثم ادرك ذلك الشيء ثانياً و عرف ان هذا ذاك الذى قد ادركه اولا فهو المعرفة و هذا المعنى هو المراد ههنا، لان الانكار لايصلح ان يكون ضداً الا لمثل هذاالمعنى لاالمعانى السابقة، اذ لايطلق الا فى الامر الذى من‌حقه ان يكون مدركا وليس يدرك.

و اعلم: ان من‌الناس من يقول بقدم الارواح الانسانية و منهم من يقول بتقدمها على‌الاشباح العنصرية، و يقول انها الذر المستخرج من صلب ادم عليه‌السلام و انها اقرت بالربوبية ، الا انها لظلمة العلاقة البدنية والانغمار فى الطبيعة الجسمية نسيت مولاها و عهدها القديم ، و اذا عادت الى نفسها باكتساب العلم والعمل والطاعة و العبادة و الاجتناب عن المعصية والشهوة والتخلص من ظلمة الطبع و هاوية الهوى، ادركت ذاتها بعد ما نسيت و عرفت عالمها و مولاها، فلاجرم سمى هذا الادراك عرفانا.

و اذا غرقت فى بحر الشهوات و نامت فى مراقد الغفلات و صارت فى الغفلة والجهالة كسائر الحيوانات من الدواب والحشرات فسمى هذه الغفلة والجهالة انكاراً، هذا ماذكره قوم.

والتحقيق فى‌هذا المقام على وجه يطابق الحق والبرهان و يوافق‌الدين والقران مما يفتقر الى بسط فى الكلام ليس ههنا موضعه وقد بيناه فى الاسفار الاربعة و فى الشواهد الربوبية ، لكن الاشارة اليه بعد ماتقرر ان فى لسان الشريعة الالهية والحكمة العتيقة التعبير عن غوامض العلوم بالرموز والتمثيلات:

ان للارواح البشرية من لدن حصولها فى علم‌الله و مكامن غيبه و صلب قضائه و قدره الى حين بروزها من بطون الملكوت الى‌ظهور الشهادة، اكواناً متعددة بعضها اعلى من بعض و ارفع و انور و اشد جمعية و بساطة و اجمالا، و بعضها ادنى وانزل و اقل نوراً و اكثر تفرقة و تفصيلا و تركيباً، و ليس ما نسب الى الحكماء الاولين كافلاطن الالهى و من يحذو حذوه و يسلك سبيله من السلاك الالهيين : ان الارواح قبل الابدان او انها قديمة معناه : ان هذه النفوس البشرية بنحو وجودها الجزئية و

هـویاتها المتکثرة الشخصیة و تعیناتها النفسانیة کانت موجودة قبل الابدان فی عالم القدس.

هیهات! هذا مما لایمکن ان‌یذهب الیه‌حکیم‌فاضل لمادل علیه قواطع‌البراهین، ثم ان‌الذی وجوده الوجود العقلی التام المجرد عن النقائص والشرور والافات ماالذی سنح له، حتی اضطره والجأه الی مفارقة ذلک العالم عالـم القدس والنور والطهارة والنزول‌فی‌مهاوی‌الجهال والارذال، ومعدن‌الشرور والظلمات ودارالاموات‌والجمادات ومعرض الالام والاحزان والبلیات؟

بل مـراد اولئک الحکمـاء الاساطین مـن تقدم الارواح علی الاشباح ، تقدم نشأتها العقلیة و طورها القضائیة و وجودها العلوی السماوی فی مکمن سر الغیب قبل الشهادة و صلب القضاء قبل رحم القدر و عالم الامر قبل عالم الخلق، فان لها اطواراً کونیة ونشئات وجـودیة بعضها ماقبل‌الطبیعة کعالـم العنایة والاسماء والقضاء والقدر والسماء، و بعضها مابعدالطبیعة کنشأة القبر والبرزخ والبعث والحشر والعرض‌والجنة والنار.

والی الاول الاشارة فی قول النبی صلی‌الله‌علیه واله: کنت نبیاً و ادم بین الماء والطین[۱]، وکذا فی‌قوله‌تعالی: ویراک‌حین‌تقوم وتقلبک فی‌الساجدین (الشعراء-۲۱۹)، تلویح الیه و الی الثانی قوله تعالی: و ننشئکم فیما لاتعلمون (الواقعة - ۶۱)، وقوله:

۱- هو مفاد قوله: اول ما خلق‌الله نوری. قال‌القیصری فی شرح‌الفصوص فی‌الفص الشیثی: و ان تأخر وجود طینته فانه موجود بحقیقته فی عالم الارواح، و هـو نبی قبل ان یوجد و یبعث للرسالة الی الامة، لانه قطب‌الاقطاب کلها ازلا و ابداً وغیره من‌الانبیاء لیس لهم النبوة الاحین البعثة، لانه علیه‌السلام هو المقصود من الکـون، وهو الموجود اولا فی العلم و بتفصیل ما یشتمل علیه مرتبته حصل اعیان العالم فیه، و ایضاً اعیان الانبیاء بحسب استعداداتهـم و ان‌کانوا طالبین ظهور النبوة فیهم لکنهم لـم یظهروا مع انـوار الحقیقة المحمدیة کاختفاء الکواکب و انوارها عند طلوع الشمس و نورها، فلما تحقق فـی مقام الطبیعة الجسمیة وظلمة اللیالی العنصریة ظهروا بانوارهم المختفیة کظهور القمر والکواکب فی‌اللیل المظلم.

یاایهاالانسان انك‌كادح الی ربك كدحاً فملاقیه (الانشقاق ـ ۶).

ففی الایات و الاخبار دلالة علی ان للنفوس البشریة اطواراً و اكواناً لاحقة كمالها اكوان سابقة، وقد بینا جمیع ذلك بالبراهین والحجج فی تآلیفنا و صحفنا و اوضحنا دلیلها وكشفنا عن وجه سبیلها، و بذلك یندفع التناقض فی اقوال الحكماء و تحصیل التوافق بین كلمات ارباب الشرائع حیث ینقل عن بعضهم القول بقدم الروح وكونه غیر مخلوق ولا واقع تحت ذل‌الكون وعن‌بعضهم القول بحدوثه وكونه‌مكونا من‌الجسم مخلوقا من‌الهواء، و علی ما حققنا یحمل قوله تعالـی: واذ اخذ من بنی ادم من ظهورهم ذریتهم (الاعراف ـ ۱۷۳)... الایة.

قوله علیه‌السلام: «والمداراة و ضده المكاشفة»، فـی الحدیث: ادرأوا الحدود بالشبهات، ای‌ادفعوا من‌درء یدرء اذا دفع، وفیه‌ایضاً: اللهم انی ادرأ بك فی‌نحورهم، ای ادفع بك فی نحورهم لتكفینی امرهم، وانما خص النحور لانه اسرع و اقوی فی الدفع والتمكن من‌المدفوع، و منه الحدیث: اذا تدارأتم فـی الطریق، ای تدافعتم و اختلفتم والحدیث الاخر؛كان لایداری ولایماری، ای‌لایشاغب ولایخالف وهومهموز، و روی فی‌الحدیث غیر مهموز لیزاوج یماری.

فاما المداراة المستعملة فی‌حسن‌الخلق والصحبة وهی‌المرادة ههنا فغیرمهموزة وقـد تهمز و منه الحدیث: ان رسول‌الله صلی‌الله علیه و الـه‌كان یصلی فجاءت بهیمة تمر بین یدیه فما زال یدارئها، ای یدافعها ویروی بغیر همزة من‌المداراة؛ قال‌الخطابی ولیس منها؛ وكشفت الشیء فـانكشف و تكشف البرق ملاء السماء وكاشفه بالعداوة باداه بها، وفی‌الحدیث: لو تكاشفتم ما تدافنتم، ای‌لوعلم بعضكم سریرة بعض‌لاستثقل تشییع جنازته و دفنه.

و الاكشف: الرجل الذی لاترس معه‌كأنه منكشف غیر مستور.

اعلم: ان من جملة الاحوال السنیة والصفات الكـریمة لاهل‌العقل و الایمان و ارباب الفضل و العرفان المداراة مع‌الخلق و الصبر علی اذاهم و خفض الجناح لهم لتخلقهم باخلاق الباری وتشبههم برسول‌الله صلی‌الله علیه واله، و قد قـال سبحانه فی

معرض الامتنان علی النبی صلی الله علیه واله: فبما رحمة من الله لنت لهم (ال‌عمران ـ ۱۵۹).

و اللین هو المدارة و خفض الجناح، الاتری الی الحق تعالی یرزق الکافر علی کفره ویمهل له فی المؤاخذة علیه وقال عزوجل لموسی وهرون فی حق فرعون: وقولا له قولا لیناً (طه ـ ۴۴)، وهذا عین المداراة وکان من اخلاق النبی صلی الله علیه واله المداراة و احتمال الاذی، وبلغ من مداراته صلی الله علیه واله ماروی انه وجد قتیل من اصحابه بین الیهود فلم یجف علیهم ولم یزد علی مر الحق بل وداه[1]. بمائة ناقة و ان باصحابه لحاجة الی بعیر واحد یتقوون به، وکان من حسن مداراته انه لایذم طعاما ولاینهر خادماً.

و روی عن انس انه قال: خدمت رسول الله صلی الله علیه واله عشر سنین فما قال لی اف قط، وما قال لشیءٍ صنعته لم صنعته ولالشیء ترکته لم ترکته، فالمدارة مع کل احد من الاهل و الاولاد والجیران و الاصحاب وکافة الخلق من اخلاق الانبیاء و الاولیاء علیهم السلام و الصوفیة والحکماء رضی الله عنهم.

وقیل: لکل شیء جوهر وجوهر الانسان العقل وجوهر العقل الصبر، وکما ان المداراة و الصبر من خصائص العقل و کذلک من صفات الکفرة والجهال المکاشفة مع الناس والمجاهرة بمااطلعوا علی خفیات امورهم وعیوبهم واظهارزلاتهم وقصوراتهم طلباً للتفوق علی الخلق والتفاخر والرعونة وغیر ذلک من اغراضهم الخسیسة ودواعیهم الباطلة، و هذا من صفات الشیاطین و الاشرار کما ان الاول من نعوت الملائکة و الاخیار.

قوله علیه السلام: «و سلامة الغیب و ضدها المماکرة»، لماکان العقل جوهراً نورانیا یتجلی فیه حقائق الاشیاء وهومحل معرفة الله ومظهرصفاته تعالی وملکوته، فلابد ان یکون کمرآة مجلوة صافیا عن الکدورت سالماً عن الغش والعیب، مبرأ عن الدغل و المکر و الکذب، و اما النفوس الجاهلة المظلمة الخبیثة، فلکونها مدنسة بالشهوات ملطخة بالکدورات ممنوة بالعیوب والافات والامراض، فتضطرو تلتجیء ابداًفی المعاشرة

۱ـ ای اعطی دیته.

مـع الخلق و عندالمعاملات والمهمات الى المماكرة والخـديعة والكذب والبهتان ولايتيسر له المصادقة مع الرفقاءِ والخلان والمصافاة مع الاصحاب و الاخوان.

وبالجملة سلامة الصدر وصفاء الباطن من صفات اهل الكمال وخيانة القلب و دغل السريرة وغش الباطن من عادة الجهلة و الارذال.

قوله عليه السلام: «والكتمان وضده الافشاء».

ان من محاسن اخلاق العاقل الكامل انه يستر عيوب اخوانه المسلمين، ويسكت عن افشاء سرهم الذى استودعوه، وله ان ينكره و ان كان كاذبـا، فليس الصدق واجباً فى كل مقام، فانه كما يجوز للرجل ان يخفى عيوب نفسه و اسراره و ان احتاج الـى الكذب، فله ان يفعل ذلك فى حق اخيه المسلم، فانه نازل منزلـة نفسه و هما كشخص واحد، فان المؤمنين كنفس واحدة ولااختلاف بينهم الا بـالبدن و قدقال صلى الله عليه واله: من ستر عورة اخيه، ستر الله عليه فى الدنيا والاخرة، و فى خبر اخر: كأنما احيى مودة.

و عنه صلى الله عليه و الـه انه قال : اذا حدث الـرجل بحديث ثم التفت فهو امانة، وقال: المجالس بالامانة الا ثلاثة مجالس: مجلس يسفك فيه دم حرام ومجلس يستحل فيه دم حرام[1] ومجلس يستحل فيه مال حرام من غيرحله[2]، وعن عيسى على نبينا واله وعليه السلام: انما يتجالس المتجالسان بالامانة لايحل لاحدهما ان يفشى على صاحبه مايكره، قيل لبعض الأدباء: كيف حفظك للسر؟ قال: انا قبره.

وقدقيل: صدور الاحرار قبور الاسرار، وقيل لاحد: كيف تحفظ للسر[3]؟ فقال: اجحد للمخبر و احلف للمستخبر، وقال اخر: استره واسترانى استره، وعبر عنه بعض الشعراء بقوله:

و مستودعـى سراً تبوءت كتمه فـاودعته صـدرى فصارله قبراً

١ـ فرج حرام «المغنى».

٢ـ مال من غير حله «المغنى».

٣ـ السر «الاحياء».

وقال اخر زائداً علیه:

و اما السر فی‌صدری کثاوبقبره لانی اری المقبور ینتظر النشرا
و لکننی انساه حتی کـأننی بماکان منه لم احط ساعة خبرا
ولو جـازکتم السربینی و بینه عن‌السر والاخفاء لم یعلم‌السترا[1]

و افشی بعضهم سراً له الی اخیه ثم قال: حفظت فقال: بل‌نسیت.

وقیل لابی یزید: من تصحب من‌الناس؟ قال: من یعلم منك مایعلم‌الله ثم یستر علیك کما یستر‌الله[2]، وقال ذوالنون: لاخیر فی صحبة من لایحب ان یراك الامعصوماً وقال: ومن افشی‌السرعند الغضب‌فهو‌لئیم، لان‌اخفاؤه عندالرضا یقتضیه الطباع‌السلیمة کلها وقال بعض‌الحکماء: لاتصحب من یتغیرعلیك عند اربـع: عند غضبه و رضاه و عند طمعه وهواه، بل ینبغی ان یکون صدق‌الاخوة ثابتا علی‌اختلاف هذه الاحـوال و لایکون ذلك الا لاهل العقل و الکرامة کما قیل:

وتـری الکریم اذا تصرم وصله یخفی القبیح و یظهر الاحسانا
وتری اللئیم اذا تقضی وصله یخفی الجمیل و یظهر البهتانا

فلذلك من عادة اللئام الجهلة و الحمقی افشاء الاسرار وهتك الاستار.

وقدقیل: ان قلب‌الاحمق فی‌فیه و لسان‌العاقل فی‌قلبه، ای لایستطیع الاحمق‌اخفاء ما فـی نفسه فیبدیه من حیت لایدریه[3]، فمن هذا اوجـب الحکماء علی‌انفسهم مقاطعة الحمقی والتوقی عن صحبتهم بل‌عن مشاهدتهم.

قوله علیه‌السلام: «والصلوة وضدها الاضاعة».

ان‌من اشرف‌ملکات‌العاقل‌الکامل‌وافعاله‌وعاداته التعبدلله‌تعالی والدعاء والتضرع والتذلل‌له والابتهال‌الیه والتذکر‌الدائم‌لعظمته‌وجلاله‌بالخضوع والخشوع طلباً المزلفی وتقرباً الیه تعالی، وذلك علی‌ضد احوال‌الحمقی‌الجاهلین‌المتشبهین بالبهائم والسباع

۱ـ عن‌السر والاحشاء لم تعلم السرا «الاحیاء».
۲ـ یستره‌الله «الاحیاء».
۳ـ لایدری به «الاحیاء».

وسائر الحیوانات کما قال تعالی: اضاعوا الصلوة و اتبعوا الشهوات (مریم ـ ۵۹)، و انما اوجب الله الصلوة علی الانسان و کلف بها نفوس الادمیین لاختصاصها بالعقل الذی هو موضع سرالله ومحل معرفته وطاعته وقابل تعلیمه و ارشاده ونوره وهداه و اهل کرامته و زلفاه، بخلاف سائر الحیوانات فانها متروکة عن الخطاب مسلمة عن الحساب والعتاب.

ثم لایخفی علی اولی النهی من اهل البصیرة والهدی دون اهل النفس والهوی ما فی الصلوة الکاملة من اجتماع معان وخصال لیست فی شیء من الحسنات والعبادات الظاهرة من حضور القلب والتفهم والتعظیم والهیبة والرجاء والحیاء، وهذه ست خصال شریفة وحالات کریمة وملکات عظیمة لایوجد جمیعها الافی مؤمن امتحن الله قلبه بنور المعرفة و الایمان، اما بیانها تفصیلا:

فالاول: حضور القلب: و المراد به ان یتفرغ القلب عن غیر ماهو ملابس له و متکلم به فیکون العلم بما یتلبس به من الافعال و ینطق به من الاقوال بالفعل ولایکون فکره جاریا فی غیرها، ومهما انصرف الفکر عن غیر ماهو فیه وکان فی قلبه ذکر ماهو فیه ولم یکن غافلا عنه فقد حصل حضور القلب.

و الثانی التفهم لمعنی الکلام: وهو امر وراء حضور القلب، فربما یکون القلب حاضراً مع اللفظ و لایکون حاضرا مع معنی اللفظ، فاشتمال القلب علی العلم بمعنی اللفظ هو الذی اردنا بالتفهم، وهذا مقام یتفاوت الناس فیه اذلیس یشترک الجمیع فی تفهم المعانی للقران و الاذکار والتسبیحات، وکم من معان لطیفة یفهمها المصلی فی اثناء صلوته ولم یکن قدخطر بباله ذلك؟ ومن هذا الوجه کانت الصلوة تنهی عن الفحشاء و المنکر، فانها تفهم اموراً تلك الامور تمنع من الفحشاء لامحالة[1].

۱ـ قال الشیخ محی الدین الاعرابی فی الفتوحات المکیة: ان معناه بحسب الظاهر ان المصلی مادام فی الصلوة ما یتمکن من فعل الفحشاء والمنکر بقدرها، و بحسب الباطن ان العبادة الحقیقیة تنهی عن الفحشاء والمنکر اللذین هما بمعنی رؤیة الغیر و رؤیة نفس السالك المتوجه الی الله، فان هذا هو الفحشاء والمنکر المنهی عنها لاغیره.

الثالث التعظیم: وهو امرو راء حضور القلب و الفهم، اذالرجل قدیخاطب عبده و هو حاضر القلب فیه ومتفهم لمعناه و لایکون معظماً له، فالتعظیم زائد علیهما.

الرابع الهیبة: فامر زائد علی التعظیم بل هی عبارة عن خوف منشاؤه التعظیم، لان من لایخاف لایسمی هائباً، و المخافة من العقوبة، وسوء خلق العبد وما یجری مجراه من الاسباب الخسیسة لایسمی مهابة بل الخوف من السلطان المعظم یسمی مهابة، فالهیبة خوف مصدرها الاجلال، وکان زین العابدین و سیدالساجدین علی بن الحسین علیهماالسلام یصلی فی کل یوم ولیلة الف رکعة وکان اذا توضأ اصفر لونه فاذاقام الی الصلوة اخذته رعدة فسأل عن ذلك فقال: ماتدرون بین یدی من اقوم، وکان اذا هاجت الریح سقط مغشیا علیه.

الخامس الرجاء: فلاشك فی انه زائد علی ماسبق؛ فکم من معظم ملك من الملوك یهابه اذیخاف سطوته ولکن لایرجو انعامه ومبرته، والعبد ینبغی ان یکون راجیاً بصلوته ثواب الله کما انه خائف بتقصیره عقاب الله.

السادس الحیاء: وهی زائدة علی الجملة، لان مستندها استشعار تقصیر وتوهم ذنب، ویتصور التعظیم والخوف و الرجاء من غیر حیاء حیث لایکون توهم تقصیر و ارتکاب ذنب.

و اعلم ان لهذه الامور الستة اسباباً وبواعث: اما سبب حضور القلب فهو الهمة، فانقلب الانسان تابع لهمه فلایحضر الافیما یهمه، فالقلب ابداً لایکون معطلا فمهما لم یکن حاضراً فی الصلوة کان حاضراً فیما صرفت الهمة الیه من امور الدنیا، فلاحیلة ولاعلاج لاحضار القلب الابصرف الهمة الی الصلوة، وهی لاینصرف الیها مالم یتبین ان الغرض المطلوب منوط بها، و ذلك هو الایمان و التصدیق بان الاخرة خیر وابقی و ان الصلوة وسیلة الیها، فاذا اضیف هذا الی حقیقة العلم بحقارة الدنیا ومهماتها حصل من مجموعها حضور القلب فی الصلوة.

و اما سبب التفهم فبعد حضور القلب ادمان الفکر وصرف الذهن الی ادراك المعنی، وعلاجه کعلاج احضار القلب اقبال النفس علی الفکر والتشمر لدفع الخواطر

الشاغلة، وعلاج دفع الخواطر الشاغلة قطع موادها ودفع اسبابها اعنى النزوع عنها، و مالم ينقطع تلك المواد التى ينبعث الخواطر اليها ويتشعب الفكر لاجلها لاينصرف الفكر منها الى ذكر الله و التأمل فى جلاله وعظمته، فمن احب شيئا اكثر ذكره، فذكر ماهو المحبوب يهجم على القلب و يلهيه عن غيره، فلذلك ترى ان المحبين للدنيا لا تصفولهم صلوة عن الخواطر المشوشة.

و اما سبب التعظيم و هو حاله يتولد من معرفتين: فهما سبباه احداهما: معرفة جلال الله و عظمته و هو من كمال الايمان، فان من لا يعتقد عظمته لا تذعن النفس لتعظيمه.

الثانية: معرفة حقارة النفس و خستها و كونها عبداً مسخرا مربوباً، فيتولد من المعرفتين الاستكانة والانكسار والخشوع لله تعالى فيعبر عنه بالتعظيم، و ما لم يمتزج معرفة حقارة النفس بمعرفة جلال الرب لاينتظم حالة التعظيم والخشوع، فان المستغنى عن غيره الامن على نفسه يجوز ان يعرف من غيره صفات العظمة ولا يكون الخشوع والتعظيم حاله.

واما الهيبة والخوف فحالة للنفس تتولد من المعرفة بقدرة الله وسطوته وبطشه و نفوذ امره و مشيته فيه مع قلة المبالاة به ، و انه عزوجل بحيث لو اهلك الاولين والاخرين لم ينقص من ملكه ذرة، هذا مع مطالعة مايجرى على الانبياء والاولياء عليهم السلام من المصائب و انواع البلاء، فهذه المعارف منشأ حصول الهيبة فى القلب و كلما زاد العلم بالله وكبريائه زادت الهيبة والخشية، ولاجل ذلك قال سبحانه انما يخشى الله من عباده العلماء (الفاطر ـ ۲۸).

واما سبب الرجاء فهو معرفة لطف الله وكرمه و عميم جوده و احسانه و شمول رحمته و انعامه و لطائف صنعه و امتنانه ومعرفة صدقه فى وعده الثواب والجنة على الصلوة، فاذا حصل اليقين بوعده والمعرفة بلطفه انبعث من مجموعهما الرجاء.

واما سبب الحياء فاستشعار التقصير فى العبادة وعلم المكلف بالعجز عن القيام بتعظيم حق الله، و يقوى ذلك و يزيد بالاطلاع على كثرة عيوب النفس و افاتها و قلة اخلاصها

وميلها الى الحظ العاجل فى جميع افعالها، مـع العلم بعظيم ما يقتضيه جلال الله والعلم بانه ناقد بصير مطلع على السريرة وخطرات القلب و ان دقت وخفيت، و هذه المعارف اذا حصلت يقيناً انبعث منها حالة تسمى الحياء.

ثم اعلم : ان الصلوة الكاملة كشخص كامـل انسانى مشتمل على روح و جسد منقسم الى ظهر و بطن و سر و علن، و لروحه و سره اخلاق وصفات و لجسده وعلنه اعضاء واشكال، فروح الصلوة هى عرفان الحق الاول والعبودية له بالاخلاص والتوحيد، و اخلاقها و شمائلها الباطنة هى المعانى الستة المذكورة من حضور القلب والتفهم و التعظيم والهيبة والرجاء والحياء.

واما اعضاؤها واشكالها فهى القيام والقرائة والركوع والسجود، فظاهرها يرتبط بظاهر الانسان و به يكلف العوام الذيـن درجتهم درجة الانعام ليمتازوا بـذلك التعبد الظاهرى عن سائر الحيوانات فى العاجل و استحقوا نوعاً من الثواب فى الاجل، و باطنها يلتزم بباطن الانسان ممن له قلب او القى السمع وهو شهيد.

اما الظاهـر المأمور شرعا والمعلوم وضعاً الـذى الزمه الشارع وكلف به كافة الانسان و سماه قاعدة الدين كما فى قـوله صلى الله عليه و الـه: الصلوة عماد الدين، و جعلها اشرف الطاعات و اعلى درجة من سائر العبادات فاعداده معلومة و اوقاته مرسومة و اركانه مضبوطة و احكامه فى الكتب مسطورة، فهذا المؤلف من هذه الاركان المنظومة والاعداد المرتبة مرتبط بظاهر الانسان و له تأثير فى الصلوة الحقيقية المرتبطة الملتزمة بالروح النطقى، و هذا يجرى مجرى السياسات البدنية لانتظام الامور الشرعية كلف به الشارع انسانا بالغاً عاقلا ليشبه جسمه بما يختص به روحه من التضرع والتعظيم والعبودية للمبدأ العالى جل اسمه.

فلما رأى الشارع ان العقل الـذى كلامنا فيه التزم بـالصلوة الحقيقية والمعرفة الالهية والتعبد الدائم والهيبة والتعظيم كلفه بصلوة اخرى على بـدنه و جسمه و علنه و حسه اثراً على تلك الصلوة، و ركب اعدادها ورتب اوقاتها ونظمها ابلغ نظام فى احسن صورة و اتم هيئة ليوافق الظاهر الباطن ويتابع الجسد الروح والبدن العقل فى التعبد

والطاعة و ان لم‌يوافقه فی المرتبة.

ثم لما علم‌الشارع ان جميع افراد الانسان لا يرتقون من حضيض البشرية الى مدارج العقل، فلابد لهم مــن طاعة بدنية و رياضة تكليفية و سياسة يخالف اهــوائهم الطبيعية، فلم يدعهم برحمته الشاملة ان يسلموا عن التكليف والخطاب و يرتعوا فــى مراتع الدواب ولم يذرهم يأكلوا و يتمتعوا و يلهوا فحشروا مع الوحوش و البهائم يوم‌الحساب.

فسلك بهم طريقا و مهد قاعدة و كلفهم بهذه الاعداد والهيئات تنبيهاً وعين‌عليهم هذه الاوقات تذكيراً و تكريراً ليرتبطوا بالانسانية و يتشبهوا بظواهر حقيقة الانسان و يمنعهم عن التشبه بسائر الحيوان، فسهل لهم و سامح معهم بالسهلة السمحاء واقر لهم بهذا الامر الظاهر فقال: صلوا كما رأيتمونى اصلى، وفی هذا مصلحة كثيرة لايخفى‌على العاقل وان لم يقربه الجاهل.

واما القسم الحقيقى من‌الصلوة الذى هو مشاهدة الحق الاول والمعبود الاعظم بالقلب‌الصافى والعقل المجرد والنفس الزكية المطهرة عن‌الامانى والاغراض‌الشهوية والغضبية: فهذاالقسم لايجرى مجرى الاعمال البدنية والتكاليف الحسية وانما يجــرى مجرى الخــواطر الصافية والمعارف الباقية و اليه اشار النبى صلوات‌الله عليه و اله : المصلى مناج ربه.

فان مناجاة الرب بالعقل الدراك العلام لا بالاركان والاجسام، فان هذه المكالمة والمناجــاة لايصلح الا لمن يحــويه مكان و يطرء عليه زمان، اما الــواحد المنزه عن الامكنة والجهات، المقدس عن الازمنة والاوقات، و من لايتغير ذاته بوجه ولاتبدل له الاحوال والصفات، فكيف يعاينه و يكالمه الانسان المشكل المجسم المتحيز المتمكن بهيكله وجسمه و قواه و حسه؟

و من عادة الجسم والجسمى ان لايناجى ولايجانس و يؤانس الا مــن يراه و يشير اليه، ومن لم‌ينظر اليه يعده غائباً بعيداً والمناجاة مع‌الغائب محال، ومن الضرورة انه تعالى بعيد عن الاجسام غائب عن الابصار، كيف والجواهر العقلية التى هى مــن

مجعولاته بريئة عن هذه‌الاجسام الكثيفة منزهة عن المكان والجهة. والله سبحانه و تعالى اشد علواً وبرائة وتنزهاً عن الاحياز والجهات من كل الجواهر المفردة المفارقة الذوات عن الاجسام والجهات والاحياز والابعاد والازمنة والاوقات، فما هو كذلك فمناجاته بظاهر الشكل والهيكل من امحل المحالات.

فاذاً قوله صلى‌الله عليه و اله: المصلى مناج ربه، اراد بالمصلى العقل العارف و بالمناجاة عرفانه كلام‌الله و استماعه بالسمع العقلى لما القاه و الهمه به كما روى عنه انه قال صلى‌الله عليه و اله: ان فى امتى محدثين مكلمين، فالقسم الباطنى الحقيقى و هو روح الصلوة و سره عبارة عن توجه وجه السر اليه تعالى و تضرع العقل العارف العالم بوحدانية الحق تعالى و بعظمته وجلاله و لطفه وجماله و كرمه و افضاله بالخشية والخضوع و الهيبة والخشوع.

فالذوات العاقلة والنفوس الكاملة يشاهدون الحق مشاهدة عقلية ويبصرون الاله بصيرة ربانية لارؤية جسمانية ويسمعون كلامه بسمع قلبى لابقرع اصوات ويفهمون منه الخطاب ويردون الجواب، وهم رجال لاتلهيهم تجارة ولابيع عن ذكرالله يدعون ربهم خوفا وطمعا، ويلتمسون من الههم فك الاسير وجبر الكسير ويستدعون من ربهم تكميل نفوسهم بمشاهدته واتمام النور والسعادة بمعرفته والامر العقلى والفيض القدسى من عالم الاسماء ومعدن القضاء الى حيز ذواتهم و منزل نفوسهم بهذه الصلوة والذكر الحقيقى والتعبد العقلى، ومن صلى هذة الصلوة خلص من عذاب حبس هذا الوجود الطبيعى ونجى من اسر هذه القوى الحيوانية و ارتقى الى المدارج العقلية و المعارج الربانية واليه الاشارة بقوله عزوجل: ان الصلوة تنهى عن الفحشاء و المنكر و لذكر الله اكبر (العنكبوت ــ ۴۵).

فقد بان وتحقق لك ان الصلوة قسمان وعلمت ان كل قسم منها على من يجب. و ان القسمين جميعا يجب على العارف مادام روحه فى الدنيا و ان الروحانى اشد وجوباً على روحه من الجسمانى على بدنه، و اذا ارتحل عن الدنيا وفارق المنزل الادنى لم يزل عنه الصلوة الاخرى بل انقلبت معرفته مشاهدة وصار علمه عيناً و ذكره حضورا،

ولكل من الصلوتين احكام و اداب و شرائط:

اما الصلوة الظاهر و صلوة العامة فلا حاجة الى بيان تفصيلها لشهرتها و كتب الفقه مشحونة بذكرها.

واما صلوة الباطن وصلوة اهل الخصوص فلنذكر نبذاً من اسرارها وما ينبغى لك ان كنت من اهل القرب ان تحضر فى قلبك باذن الله.

اما الطهارة: فاذا اتيت بها فى ثياب بدنك وهو غلافك الابعد ثم فى بشرتك و هو قشرك الادنى ولباسك الأقرب فلاتغفل عن تطهير قلبك و ازالة رجز الشيطان عن نفسك بالتوبة والانابة والندم على التفريط فى جنب الله لقوله تعالى: وثيابك فطهر و الرجز فاهجر (المدثر ـ ۴ و ۵)، فطهر بالتوبة باطنك الذى هو موضع نظر معبودك.

و اما ستر العورة: فاعلم ان معناه تغطية مقابح بدنك عن ابصار الخلق اعنى سكان عالم الارض، فاذا وجب ستر ظاهر بدنك الذى موضع نظر الخلق فما ظنك فى عورات باطنك و فضائح سرك الذى هو موضع نظر الهك و سكان ملكوته و اهل سمواته؟

فاخطر تلك الفضائح ببالك فاسترها وكفرها بالندم والحياء والخوف، و ذلل نفسك وسكنها تحت الخجلة وقم بين يدى الله قيام العبد المجرم الابق الذى ندم فرجع الى مولاه ناكساً رأسه من الحياء والخوف وقل: يا منجى الهلكى وياغياث من استغاث: ان ذاتاً هبطت فاغتربت و تكدرت فاضطربت وتذكرت فسارعت و ندمت فهل الى وصول من سبيل؟

و اما الاستقبال: فهو صرف ظاهر وجهك عن سائر الجهات الى جهة بيت الله، افترى ان صرف ظاهر وجهك الى جهة بيت معبودك اذا كان مطلوبا انه لايكون صرف القلب عن سائر الامور الى امر الله مطلوبا منك؟ بل هذه الظواهر مبادى تحريكات للباطن وضبط للجوارح وتسكين لها عن حركاتها الخارجة، كما ان المتفكر فى المعانى الهندسية ينظر ببصره الى الاشكال المناسبة لها ليسكن الخيال اليها ولايزاحم الحس العقل فى طريقه بل يوافقه ويشايعه فى الحركة الى مطلوبه.

و اعلم: انه کما لایتوجه الوجه الی جهة البیت الا بالصرف عن غیرها فکذلك لاینصرف وجه القلب الی الله الا بالفراغ عن ماسوی الله.

و اما القیام: فلیکن علی ذکرك خطر القیام بین یدی الله فی القیامة و فی هول المطلع عند التعرض للحساب.

واعلم: انك فی الحال قائم بین یدی الله وهو مطلع علیك، فقم بین یدیه قیام عبد ذلیل بین یدی ملك عظیم من ملوك الزمان، فانه تهدؤ[1] اطرافه و تخشع جوارحه و تسکن جمیع اجزائه خیفة سطوته وغضبه، و اذا احسست من نفسك بتماسك جوارحك و هدو اطرافك عند من ترید ان یعرفك بالصلاح وهوعاجز مسکین مثلك فعاتب نفسك وقل: انك تدعی معرفة الله وحبه، افلاتستحیی فی استجرائك علیه مع توقیرك عبداً عاجزاً من عباده وتخشی الناس ولاتخشی معبودك وهو احق ان تخشاه؟

و اما التکبیر: فاذا نطق لسانك بهفینبغی ان لایکذبه قلبك، فان هواك اغلب علیك من امرالله وانت اطوع له منك لله فقد اتخذته الهاً و کبرته، فیوشك ان یکون قولك: الله اکبر، کلاماً باللسان المجرد دون موافقة القلب. فشهدالله علیك بالکذب کما شهد علی المنافقین فی قولهم: انك لرسول الله (المنافقون ـ ۱)، فما اعظم الخطر فی ذلك لولا التدارك بالاستغفار والاعتراف بالذنب و حسن الظن بکرم الله و عفوه!

واما القرائة : فالناس علی ثلاثة اقسام: السابقون وهم المقربون، و اصحاب الیمین وهم اهل الجنة، و اصحاب الشمال وهم المبعدون و اهل النار، فرجل یتحرك لسانه و قلبه غافل بل مشغول الی الفکر فی اغراض نفسه و معاملاته و تجاراته و خصوماته و نحوها، و رجل یتحرك لسانه بالتلفظ و قلبه یتبع لسانه فیسمع منه و یفهم من الالفاظ معانیها و هو درجة اصحاب الیمین، و رجل یسبق قلبه الی المعانی اولا ثم یخدم اللسان قلبه فیترجمه، وفرق بین ان یکون اللسان ترجمان القلب و بین ان یکون معلم القلب، فالمقربون لسانهم ترجمان القلب فلایتبعه قلبهم.

فاذا قلت: اعوذ بالله من الشیطان الرجیم، فادفع وساوسك و عجبك عن نفسك

۱ـ ای یسکن.

ليتيسر لك الدخول فى باب الرحمة فينفتح لك باب الملكوت بالمغفرة والرحمة وباب الجبروت بالفضل والكرامة.

و اذا قلت: بسم‌الله الرحمن الرحيم، فانوبه التبرك باسمه و افهم ان الامور كلها بالله وهى من فيض رحمته فى الدنيا والاخرة، فاذاكانت النعم كلها من الله فلاجرم لا حرى ولا حقيق بالحمد والشكر الا هو.

فاذا قلت: الحمدلله، فان كنت ترى النعمة من غير الله فتقصد الى غيره و تتوقع منه و تشكره دون الله او تشركه مع الله، لانه مسخر له فى توسيط انعامه كالقلم والمداد و يد الوزير وشخصه ايضاً فى انعام الملك عليك بالتوقيع لك، ففى تسميتك وتحميدك نقصان و انك بقدر التفاتك الى غير الله كاذب فيهما.

و اذا قلت: الرحمن الرحيم، فاحضر فى قلبك انواع لطفه وكرمه وآثار رحمته من طبقات الجنان و غيرها لينفتح لك باب الرجاء.

و اذا قلت: مالك يوم الدين، فاحضر فى قلبك انواع غضبه و قهره على اهل المعصية والكفر وآثار سطوته وعقابه كطبقات النيران وغيرها لينفتح لك باب الخوف، فاذا حصلت بين الرجاء والخوف فجرد للاخلاص والتوحيد بقولك: اياك نعبد ، ثم جدد حضور العجز والاحتياج والتبرى من الحول والقوة لغيره تعالى بقولك: اياك نستعين، لينفتح لك باب الاخلاص المتولد من معرفة النفس بالعبودية والفقر و معرفة الحق بالربوبية والجود.

فاذا فرغت من التفويض اليه بالبسملة و عن التحميد له و عن العبودية و عن اظهار الحاجة الى الاعانة مطلقا فعين مسؤلك ولا تطلب الا اهم حاجتك و مأمولك، و ليس ذلك الا طلب القرب منه تعالى ولا يمكن ذلك الا بالحركة نحوه وسلوك السبيل اليه على اقرب الطرق، ولايكون ذلك الا بالهداية فقل كما علمك ربك: اهدنا الصراط المستقيم، الذى يسوقنا الى رضوانك و جوارك و يفضى بنا الى عزير دارك و يصرفنا عن ما سواك، ثم زده شرحاً و تفصيلا و تأكيداً و استشهد بالذين افاض عليهم نعمة الهداية من النبيين و الصديقين والشهداء والصالحين دون الذين غضب عليهم من

الکفار والمنافقین والیهود والنصاری والصابئین و سائر اهل‌الغضب والضالین.

فاذا یکون الفاتحة کذلک فیشبه ان یکون ممن قال‌الله فیه کما ورد فـی‌الحدیث القدسی: قسمت الصلوة بینی و بین عبدی فنصفها لـی و نصفها لعبدی. فـاذا قـال: بسم‌الله الرحمن الـرحیم یقول: ذکرنی عبدی و اذا قال: الحمدلله یقول‌الله: حمدنـی عبدی و اثنی علی و هو معنی سمع‌الله لمن حمده، و اذا قال: الرحمن الرحیم یقول: عظمنی‌عبدی واذا قال: مالک یوم‌الدین یقول‌الله: مجدنی عبدی، وفی روایة فوض‌الی عبدی، واذا قال: ایاک نعبد یقول: هذابینی وبین‌عبدی واذا قال: اهدناالصراط‌المستقیم یقول‌الله: هذا لعبدی ولعبدی ماسأل.

فقوله[1]: اذا قال العبد بسم‌الله الرحمن الرحیم یقول‌الله: ذکـرنی عبدی مناسب لقوله تعالی: فاذکرونی اذکرکم (البقرة ـ ۱۵۲)، وقوله: انا جلیس من ذکرنی فمن ذکرنی فی‌نفسه ذکرته فی نفسی ومن ذکرنی فی ملاء ذکرته فی ملاء خیر منه.

والذکر مقام شریف عال ذکره‌الله فی‌کثیر من مواضع القران، و قوله: اذا قال العبد:الحمدلله یقول‌الله: حمدنی عبدی یدل‌علی ان‌مقام‌الحمد اعلی من‌مقام‌الذکر، لانه اول کلام فی‌اول‌خلق‌العالم حیث قالت الملائکة: ونحن نسبح بحمدک (البقرة ـ۳۰)، واخرکلام فی‌الجنة: و اخردعویهم ان الحمدلله رب‌العالمین (یونس ـ ۱۰). وقوله: اذا قال: الرحمن‌الرحیم یقول‌الله: عظمنی عبدی یدل ان الاله الکامل المکمل‌الـواحد المنزه عن‌الشریک و المثل و النظیر والضد والند، هوفی‌غایة الفضل والرحمة والرأفة و الکرم و اللطف مع عباده.

ولاشک ان غایة مایصل الیه العقل و الفهم و الوهم من تصور معنی الکمال و الجلال لیس الا هذا المقام الجامع بین غایة العلو والبرائة وغایة الدنو والعطوفـة و هذا هوالتعظیم‌لله، وقوله: واذا قال: مالک‌یوم‌الدین یقول: مجدنی ای نزهنی وقدسنی عن‌الظلم وعن شبهة الظلم حیث قیضت[2] معاداً یحشرالیه العباد ویقضی فیه بین الظالم

۱ـ ای فی‌الحدیث القدسی.

۲ـ کذا فی‌الاصل، والظاهر: قضیت.

والمظلوم والقوى والضعيف وقوله: و اذا قال العبد: اياك نعبد و اياك نستعين قال‌الله: هذا بينى وبين عبدى، معناه ان اياك نعبد يدل على اقدام العبد علـى‌الطاعة والعبادة و ذلك لايتم‌الاباعانةالله بخلق داعية فيه خالصةعن‌المعارض، فان العبد غيرمستقل بالاتيان بذلك العمل فهوالمراد من قوله: و اياك نستعين.

وقوله: اذا قال: اهدنا الصراط المستقيم يقول الله: هذا لعبدى و لعبدى ماسأل. تقريره: ان اهل العلم وهم اخص الناس يختلفون بحسب ارائهم بالنفى و الاثبات فى جميع المسائل الالهية او فى‌اكثرها وفى‌المعاد وفى‌النبوات وغيرها مع‌استوائهم فى العقل و النظر وطلب‌الصواب والتحرز عن‌الخطاء، فالاهتداء الى‌الحق ليس الابهداية الله وارشاده كما قال تعالى: قل ان الهدى هدى‌الله (آل عمران-۷۳)، وقالت‌الملائكة: لاعلم لنا الا ماعلمتنا (البقرة - ۳۲)، وقال ابراهيم صلوات الرحمن على نبينا والـه و عليه: لئن لم يهدنى ربى لاكونن من‌القوم الضالين (الانعام-۷۷)، فلايمكن الخلاص عن ظلمات الجهل والغباوة والنجاة من ورطةالخسران والضلالة بسلوك سبيل‌الرحمة و الفوز بالمغفرة و النعيم الابهدايته وارشاده.

و اما الركوع والسجود: فينبغى ان تجدد ذكر كبريائه و ترفع يديك مستجيراً بعفوالله من عقابه و متبعاً لسنة نبيك فى هيئة التواضع والخشوع والتذلل ثم تستأنف له ذلا و تواضعاً بركوعك و تجتهد فى ذلك و عز مولاك و اتضاع نفسك و علو ربك فى تطاطؤ رأسك و مد عنقك و تسوية ظهرك عند الانحناء كمن يمكن احداً من نفسه فى ضرب عنقه ، و تستعين على تقرير ذلك فى قلبك بلسانك فتسبح ربك و تشهد لـه بالعظمة و انه اعظم من كل عظيم وتكرر ذلك على‌القلب لتؤكده بالتكرير.

ثم ترتفع عن ركوعك راجياً انه راحم عليك لذلك مؤكداً للرجاء فـى نفسك بقولك: سمع‌الله لمن حمده؛ ثم تهوى الـى السجود و هـو اعلى درجات الاستكانة والتواضع والتذلل حيث تمكن اشرف اعضائك وهو الوجه والجبهة من اذل الاشياء وهو التراب.

و اذا وضعت نفسك موضع الذل وهو السجود على‌الارض فاعلم بانك وضعته

موضعه و رددته الى اصله فانك من التراب خلقت و اليه رددت، فعند هـذا جدد على قلبك استشعار عظمةالله و قل: سبحان ربى الاعلى وبحمده، و اكده بالتكرار فان الكرة الواحدة ضعيفة الاثر.

واما التشهد: فهو الشهادة لله و لرسولـه، فاشهد له بالوحدانية و نفى الشريك ليكون تنصيصاً منك بان لامعبود سواه و ان لاغاية لك فـى العبودية الارضاه والابتغاء لوجهه و زلفاه و لمحمد بالرسالة لانه الواسطة فى وصول فيضه و رحمته الى عباده ، فصل عليه واله الذين هم وسائط بينك وبين الرسول كما انه الواسطة بين الله وبين الخلق لتكون صلواتك عليه وعليهم وسيلة لنزول الـرحمة عليك، فان صلوتك غير مقبولة الا بولايتهم ومحبتهم عليهم السلام.

فاحضر فـى قلبك النبى عليه السلام و شخصه الكريم كأنه تـراه و قل: السلام عليك و رحمةالله و بركاته، وليصدق املك و رجائك فى ان سلامك يبلغه ويرد عليك ما هو اوفى منه، ثم سلم على نفسك و على جميع عبادالله الصالحين و تأمل ان يردالله عليك سلاماً بعدد عباده الصالحين و اقصد عند التسليم السلام على الملائكة الحاضرين و اختم الصلوة به و استشعر شكـرالله على تـوفيقه لاتمام هـذه الطاعـة المفروضة المكتوبة، ثم استشعر قلبك الوجل والحياء من التقصير فى الصلوة و خف ان لا تقبل صلوتك وان تكون ملوثاً بذنب ظاهر او باطن و تكـون ممقوتاً بسببه فترد صلوتك و تضرب على وجهك، و ترجو مع ذلك ان يقبلها بفضله وكرمه.

فهذا نبذ من اسرار الصلوة و اشارات اهل الاشارة و اصحاب القلوب فيها، و هذا قليل مـن كثير ما وصل الينا من اهل المعرفة و اليقين او خطر ببالنا بفيض ربـ العالمين، و لولا مخافة الاطناب لذكرنا اطواراً اخرى من الاسرار اللطيفة والمعانـى الشريفة المتعلقة بالصلوة لكن هذاالموضع لايسع زيادة التطويل.

و اعلم: ان العقل التام كما يـوجب اقامة الصلوة والمحافظة على حـدودها و اركانها و شرائطها و اسرارها و اذكارهـا و انوارها فالجهل الراسخ يوجب اضاعتها والاخلال بها رأساً، لان مبنى الصلوة على التواضع و الاستكانة والمذلة و هى تنافى

التکبر والرعونة والغرور والاستعلاء و سائر ما هو من لـوازم الجهل، فالانسان بقدر جهله یضیع شیئا من اداب صلوته، وکلما کثر جهله و اتباعه للشهوات کثر اهمالـه و اضاعته للصلوة.

قوله علیه‌السلام: «والصوم و ضده‌الافطار».

من خصال العقل و ملکاته و جنوده فـی جهاد النفس و محاربتها و قتل‌النفس الامارة بالسوء الصوم، وهو الامساك عـن الشهوات و مـن خصال الجهل و عاداته و جنوده فی‌طاعة‌الهوی المتبع المطاع المتخذ الهاً، وتقویة سلطان‌النفس الامارة‌الافطار وهو تناول الشهوات وفعل المستلذات.

اعلم: ان الصوم علی‌ثلاث درجات: صوم‌العوام و صوم‌الخواص و صوم‌اخص الخواص. اما صوم العموم فشرائطه و جهاته وما یجب الامساك عنه مشهور وفی‌کتب الفقه مسطور، واما صوم الخصوص و هـو صوم العابدین و اصحاب الیمین فهو کف الجوارح عن‌الاثام. و تمامه بستة امور:

الاول غض البصر وکفه عن الاتساع فی‌النظر الی کل ما یذم و یکره و الـی کل ما یلهی النفس عن ذکرالله. روی محمدبن مسلم عن ابی‌جعفر علیه‌السلام انه‌قال: اذا صمت فلیصم سمعك و بصرك وشعرك و جلدك، وعدد اشیاء غیرهذا وقال: لایکون یوم صومك کیوم فطرك.

والثانی حفظ‌اللسان عن‌الهذیان والکذب والغیبة والنمیمة والفحش والخصومة والمراء و الزامه السکوت الا بذکرالله و تلاوة القران، فهذا صوم اللسان.

روی ابوبصیر عن‌الصادق‌علیه‌السلام انه‌قال: ان‌الصیام لیس‌من‌الطعام والشراب وحده، ان مریم علیها‌السلام قالت: انی نذرت للرحمن صوما (مریم- ۲۶)، ای صمتا، فاحفظوا السنتکم وغضوا ابصارکم ولاتحاسدوا ولا تنازعوا فان الحسد یأکـل‌الایمان کما تأکل النار الحطب.

وقال الصادق علیه‌السلام: لاتنشد الشعر بلیل ولا تنشده بلیل ولا نهار، فقال لـه اسمعیل: یا ابتاه: و ان‌کان فینا؟ قال: و ان کان فینا، و سمع رسول‌الله صلی‌الله علیه و

اله امرأة تسب جارية لها وهى صائمة فدعا رسول‌الله صلى‌الله عليه واله بطعام فقال لها: كلى، فقالت: انى صائمة، فقال: كيف تكونين صائمة وقد سببت جاريتك؟ ان الصوم ليس من الطعام والشراب فقط.

و جاء فى الخبر: ان امرأتين صامتا على عهد رسول‌الله صلى‌الله عليه واله فاجهدهما الجوع والعطش من اخر النهار حتى كادتا ان تتلفا فبعثتا الى رسول‌الله صلى‌الله عليه و اله و تستأذنانه فى الافطار، فارسل اليهما قدحاً وقال: قل لهما قيئا فيه ما اكلتما، فقاءت احداهما نصفه دماً عبيطا ولحماً عريضا و قاءت الاخرى مثل ذلك حتى ملأتاه، فتعجب الناس من ذلك فقال عليه‌السلام: هاتان صامتا عما احل‌الله لهما و افطرتا على ما حرم‌الله عليهما، قعدت احداهما الى الاخرى فجعلتا تغتابان الناس فهذا ما اكلتا من لحومهم.

الثالث كف السمع عن الاصغاء الى كل مكروه، لان كل ما حرم قوله حرم الاصغاء اليه، ولذلك سوى‌الله بين اكلى السحت والمستمعين للكذب فقال تعالى: سماعون للكذب اكالون للسحت (المائدة ـ ۴۲)، و قال لولا ينهاهم الربانيون والاحبار عن قولهم الاثم واكلهم السحت (المائدة ـ ۶۳)، فالسكوت على الغيبة حرام و قال تعالى: فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا فى حديث غيره انكم اذاً مثلهم (النساء ـ ۱۴۰)، وعنه صلى‌الله عليه و اله: المغتاب والمستمع شريكان فى الكذب.

الرابع كف بقية الجوارح من اليد والرجل و غيرهما من المكاره كف البطن عن الشبهات وقت الافطار، فلامعنى للصوم و هو كف عن الطعام الحلال ثم الافطار على الحرام، فمثال هذا الصيام مثال من يبنى قصراً و يهدم مصراً، فان الطعام الحلال يضر بكثرته لابنوعه، فالصوم لتقليله، وتارك الاستكثار من الدواء خوفاً من ضرره اذا عدل الى تناول السم كان سفيهاً.

الخامس ان لاتستكثر من الحلال وقت الافطار بحيث يمتلىء فما من وعاء ابغض الى‌الله من بطن ملىء من حلال، و كيف يستفاد من الصوم قهر عدوالله و كسر الشهوة اذا تدارك الصائم عند فطره ما فاته ضحوة نهاره؟ و ربما يزيد عليه من الوان الطعام كما

استمرت العادة من ادخار انواع الاطعمة لشهر رمضان، فيأكل من الاطعمة فيه مالايؤكل فی غيره.

ومعلوم ان مقصود الصوم كسر القوی الشهوية ليقوی النفس علی التقوی، واذا خلت المعدة ضحوة النهار الی العشاء حتی هاجت شهوتها وقويت رغبتها ثم اطعمت من انواع اللذات و اشبعت، زادت لذتها وتضاعفت قوتها و انبعث من الشهوات ما كانت راكدة لو تركت علی حالها.

فروح الصوم و سره تضعيف القوی التی هی وسائل الشيطان فی القود الی الشرور، ولن يحصل ذلك الا بالتقليل من الطعام و الاكتفاء علی القدر الذی كان يأكله بالعشاء، بل من الاداب ان لايكثر النوم بالنهار حتی يحس بالجوع والعطش ويستشعر ضعف القوی ليصفو عند ذلك قلبه فعسی الشيطان لايحوم علی قلبه فينظر ملكوت السماء، فليلة القدر عبارة عن الليلة التی ينكشف فيها شیء من الملكوت.

السادس ان يكون قلبه بعد الافطار معلقاً مضطرباً بين الخوف والرجاء اذ ليس يدری أيقبل صومه فهو من المقربين اويرد عليه فهو من الممقوتين ومر ببعض اصحاب القلوب بقوم يوم عيد وهم يضحكون فقال: ان الله جعل شهر رمضان مضماراً لخلقه يستبقون فيه بطاعته فسبق اقوام ففازوا وتخلف اقوام فخابوا، فالعجب كل العجب للضاحك اللاعب فی اليوم الذی فاز فيه السابقون و خاب فيه المبطلون.

فان قلت: ان الذی ذكرته من الشرائط و اوجبته لايوافق ماافتی به الفقهاء فانهم حكموا بصحة صوم من اغتاب اواصغی الی الكذب اونحو ذلك.

قلنا: ان فقهاء الظاهر يثبتون الشروط الظاهرة المشهورة للصوم بادلة ليست هی باقوی من هذه الادلة التی ذكرناها فی هذه الشروط الباطنة لاسيما الغيبة و امثالها ، ولكن ليس الی فقهاء الظاهر من اثبات التكليفات الاماتيسر علی عموم الخلق حتی الغافلين المقبلين الی الدنيا الدخول تحته.

فاما علماء الاخرة فيعنون بالصحة القبول وبالقبول الوصول الی المقصود و يعلمون ان المقصود من الصوم التخلق بخلق من اخلاق الله و هو الصمدية و التشبه

بالملائكة والاقتداء بهم في الكف عن الشهوات والاستغناء عنها بحسب الطاقة والامكان، فانهم متنزهون عن الشهوات بحسب الفطرة الاولى.

وللانسان رتبة فوق رتبة البهائم لقدرته بنور العقل على كسر شهوته و دون رتبة الملائكة لاستيلاء الشهوات عليه وكونه مبتلىء بمجاهدتها، فكل من انهمك في الشهوات انحط الى اسفل السافلين والتحق بالبهائم، وكل من قمع الشهوات ارتفع الى اعلى عليين والتحق بافق الملائكة لاقتدائه بهم وتشبهه باخلاقهم، وهم المقربون من الله تعالى والشبيه الى المقرب مقرب، لان ذلك القرب ليس بالمكان بل بالصفات، و اذا كان هذا سر الصوم عند اولى الالباب و اصحاب العقول والقلوب فاى جدوى[1] لتأخير اكلة وجمع اكلتين عند العشاء مع الانهماك في الشهوات.

ولو كان لمثله جدوى فما معنى ما روى عن النبي صلى الله عليه واله: كم من صائم ليس له من صومه الا الجوع والعطش؟ ولهذا قال بعض العرفاء: يا حبذا نوم الاكياس وفطرهم كيف يغبنون صوم الحمقى وسهرهم؟

ولذرة عبادة من ذى يقين وتقوى افضل و ارجح من امثال الجبال عبادة من المغترين، ولذلك قال بعض العلماء: كم من صائم مفطر وكم من مفطر صائم! والمفطر الصائم هو الذى يحفظ جوارحه عن الاثام ويأكل ويشرب، والصائم المفطر هو الذى يجوع ويعطش ويرسل جوارحه.

واما صوم خصوص الخصوص: فصوم القلب عن الهمم الدنية والاغراض الدنيوية وكفه عن ما سوى الله تعالى بالكلية لدوام استغراقه بالحق عن الالتفات بغيره، فالفطر في هذا الصوم الذى ضده هو الفكر فيما سوى الله و اليوم الاخر، وصرف الهمة في غير مايراد به طاعة الله وطاعة رسوله من اغراض النفس و مقاصد الطبع وبالجملة الاشتغال بامر من امور الدنيا الادنياً تراد للدين، فان ذلك من زاد الاخرة وليس من الدنيا حتى قال ارباب القلوب: من تحركت همته بالتصرف في نهاره لتدبير مايفطر عليه في ليله كتب عليه خطيئة، فان ذلك من قلة الوثوق بفضل الله وضعف اليقين برزقه الموعود، وهذه

۱ــ اى: النفع.

رتبة الانبياء و الصديقين.

وبالجملة هذا الصوم عبارة عن الاقبال بكنه الهمة على الله و انصراف عن غير الله وتحقق بقوله تعالى تعليماً لحبيبه صلى الله عليه و اله: قل الله ثم ذرهم (الانعام-۹۱)، و بقوله حكاية عن خليله على نبينا واله و عليه السلام: فانهم عدولى الارب العالمين (الشعراء - ۷۷).

قوله عليه السلام: «و الجهاد وضده النكول»، الجهاد محاربة الكفار وهو المبالغة و استفراغ ما في الوسع و الطاقة من قول اوفعل، يقال: جهد الرجل في الشيء اى جدفيه وبالغ، وجاهد في الحرب مجاهدة وجهاداً، وقد تكرر في الحديث لفظ الجهد.

و الجهد وهو بالضم الوسع و الطاقة وبالفتح المشقة.

وقيل: المبالغة والغاية وقيل: هما لغتان في الوسع و الطاقة، فاما في المشقة و الغاية فالفتح لاغير. ويراد في حديث ام معبد: شاة خلفها الجهد عن الغنم الهزال، ومن المضموم حديث الصدقة: اى الصدقة افضل؟ قال: جهد المقل، اى مايحتمله القليل الحال. ومن المفتوح ماورد في الدعاء: اعوذبك من جهد البلاء، اى الحالة الشاقة، ويقال: جهد الرجل فهو مجهود اذا وجد مشقة، وجهد الناس فهم مجهودون اذا اجدبوا كماورد: الناس في جيش العسرة مجهدون معسرون.

فاما اجهد فهو مجهد بالكسر فمعناه ذوجهد ومشقة اوهو من اجهد دابته اذا حمل عليها في السير فوق طاقتها، و رجل مجهد اذا كان ذا دابة ضعيفة من التعب فاستعارة للحال في قلة المال، و اجهد فهو مجهد بالفتح اذا وقع في الجهد و المشقة.

والنكول من النكل بالتحريك و التنكيل وهو المنع و التنحية عما يريد يقال: رجل نكل و نكل كشبه وشبه اى ينكل به اعداؤه، وقد نكل عن الامر ينكل ونكل ينكل اذا امتنع ومنه النكول عن اليمين اى الامتناع منها و ترك الاقدام عليها وفي الحديث عن امير المؤمنين عليه السلام: غير نكل في قدم، اى بغير جبن واحجام في الاقدام، وقد نكل به تنكيلا اذا جعل عبرة لغيره، و النكال العقوبة التي تنكل الناس عن فعل ما جعلت له جزاء و في الحديث: يؤتى بقوم في النكول يعني في القيود جمع نكل بالكسر، و يجمع ايضاً

علی انکال لانها ینکل بها ای یمنع.

فاعلم ان من عادة العقل الجهد و السعی فی طلب الکمال و التقرب الیه تعالی بالقول والفعل و الجهاد مع اعداء الله لعرفانه بحقارة متاع الدنیا وشهواتها وعظم قدر الدار الاخرة وما عندالله فلایبالی بهذه الحیوة العاجلة الزائلة.

ومن شأن الجهل التبطیء والتکاسل عن طلب الرفعة والارتقاء والنکول عن السعی و الجهاد مع الاعداء و الاعراض عن الحق تعالی للاخلاد الی الارض والتعلق بهذه الحیوة الدنیا و العکوف علی باب الشهوة والهوی.

و لما کان الجهاد عبارة عن المحاربة مع الاعداء والاعداء قسمان: داخلیة و خارجیة، اما الخارجیة فهم الکفار ومن یجری مجراهم من الیهود والنصاری والمجوس وغیرهم فیجب محاربتهم حتی یقتلوا و یفنوا اویؤسروا ان لم یکونوا من اهل الکتاب، او یعطوا الجزیة وهم صاغرون ان کانوا من اهل الکتاب، و اما الاعداء الداخلیة فهی النفس، و جنودها جنود الجهل والهوی والشیطان، و اعدا عداك[1] نفسك التی بین جنبیك کماورد فی الحدیث، فوجبت محاربتها اشد وجوب و اهمه و اولاه، لانها لولم تکن فینا لم نحتج الی محاربة الکفار.

روی محمدبن بابویه مسنداً عن الکاظم علیه السلام عن ابائه علیهم السلام عن امیر المؤمنین علیه السلام: بعث رسول الله صلی الله علیه و اله سریة فلما رجعوا قال: مرحباً بقوم قضوا الجهاد الاصغر و بقی علیهم الجهاد الاکبر قیل: یا رسول الله، و ما الجهاد الاکبر؟ قال: جهاد النفس ثم قال: افضل الجهاد من جاهد نفسه التی بین جنبیه، و لانها اقرب الینا فقاتلوا التی یلونکم؛ وکیفیة الجهاد مع الاعداءِ الخارجیة مشهورة مذکورة فی الکتب الفقهیة.

و اما کیفیة المجاهدة مع هذه الاعداء وطریق المطاردة معها فقد اعتنی بتحقیقها و تبیینها علماء الاخرة و بینوها فی کتبهم العرفانیة باتم بیان، و جنود الطرفین کثیرة و اعظمها هذه الخمسة والسبعین المذکورة فی هذا الحدیث من جنود العقل والملك و

۱ـ کذا فی الاصل، والظاهر: عدوك.

مثلها في العدد من حزب الجهل والهوى والشيطان، و هي ايضاً بعضها اعظم و اقوى من بعض من قبيل الرؤساء للسرايا، و لكل من احاد احدى الطائفتين قرن مقابل من الاخرى يضاده كما علمت ويقاتله و يطارده مع امداد بعضها لبعض يناسبه.

و معركة هذه المطاردة والمدافعة و معسكرها هو القلب الانسانى، مثلا قد يبتدىء فى القلب خاطر الهوى وهو من اعاظم رؤساء الجهل، فيدعو الانسان الى الشر فيلحقه خاطر الايمان وهو من اعاظم رؤساء العقل فيدعوه الى الخير، فينبعث النفس بشهوتها وهى جند اخر يناسب الهوى الى نصرتها ونصرة خاطرها فتقوى الشهوة ذلك الخاطر وتحسن التمتع والتنعم.

فينبعث العقل الى خاطر الخير اعنى العقل الذى هو من الجنود لا العقل الذى هو السلطان الاعظم لانه اجل من ان يتغير ويتحرك من خيره فيدفع فى وجه الشهوة و يقبح فعلها و ينسبها الى الجهل الذى هو من الجنود اعنى الحمق و يشبهها بالبهيمة والسبع فى تهجمها على الشر و قلة مبالاتها بالعواقب، فتصغى النفس عند ذلك الى نصح العقل و تميل الى ترك ذلك الشر، فيحمل الشيطان و هو سلطان جنود الشر و حزب الباطل حملة على العقل بالاغواء و يقوى داعى الهوى و يقول: ما هذا التحرج والزهد البارد ولم تمتنع عن هواك وقد تيسر لك مبتغاك الذى كنت تشتاقه مدة و ماذا تؤذى نفسك؟

وهل ترى احداً من اهل عصرك تخالف هواه او تترك غرضه و مبتغاه؟

افتترك ملاذ الدنيا لهم وتحجر على نفسك حتى تبقى محروماً كئيباً حزيناً مطعونا واعداؤك فى التنعم واللذة والعزة؟ فيضحك عليك اهل زمانك ويغتم ويتألم بذلك اهلك وعيالك من فعالك، افتريد ان يزيد منصبك وصلاحك على فلان وفلان وقد فعلوا مثل ما اشتهيت ولم يمتنعوا؟

اما ترى الفلانى ليس يحترز عن فعل ذلك ولو كان شراً لامتنع عنه؟ فتميل النفس الى الشيطان و ينقلب اليه، فيحمل الملك بالارشاد و هو العقل الاعظم سلطان جنود الخير وحزب الحق حملة على الشيطان ويقول: هل هلك الامن اتبع لذة الحال و

نسی العاقبة والمآل؟

فتقنع بلذة يسيرة و دنيا حقيرة فى مدة قليلة و تترك السعادة المخلدة ولذةالجنة و نعيمها ابدالاباد؟ وتستثقل الم الصبر عن شهوة ولاتستثقل الم النار وتغتر بغفلةالناس عن العاقبة و نسيانهم انفسهم واتباعهم للهوى و مساعدتهم للشيطان مع ان عذاب النار لايخفف عنك بمعصية غيرك؟

ارأيت لوكنت فى ايام الصيف و وقف الناس كلهم فىالشمس وكان لك ظل ظليل او بيت بارد أكنت تساعدالناس وتوافقهم فىعذاب الحر وتطلب لنفسك الخلاص؟ فكيف تخالفهم وتهاجر الناس خوفاً من حر الشمس ولاتخالفهم خوفاً من حر النار؟ فعند ذلك تميل النفس الى قول الملك.

فلايزال تتردد باطن الانسان بين الجندين و تتجاذب الى الحزبين ويتقلب قلبه بين الاصبعين الى ان يغلب على باطنه من هو اولى به و اشد مناسبة اليه، فان كانت الصفات التى فى القلب الغالب عليها الصفات الشيطانية الجهلية التى ذكرت فى هذا الحديث غلب جند الشيطان و مال القلب الى جنسه من فئة البغى والجهل و حزب الضلال معرضاً عن فئة الهدى و حزب الحق و اولياء الرحمن و مساعداً لاعداءالله و اولياء الشيطان و جرى على جوارحه من سوابق القضاء و لواحق ما هو سبب بعده عن الله.

وان كان الغالب على القلب الصفات الملكية، لم يلتفت القلب الى اغواء الشيطان و تحريصه اياه على العاجلة وتهوينه امر الآجلة، بل مال الى حزب الله و جنود العقل و ظهرت الطاعة بمقتضى ماسبق من القضاء على جوارحه، فقلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء، اى يجاذبه هذان الحزبان فينقلب من جند الى جند حتى تقع الى ماشاءالله.

وهذا التقلب والانتقال هو الغالب على اكثر اهل الايمان.

و اما الثبات على الدوام مع حزب الملائكة فهو شأن الانبياء و الاولياء صلوات الله على نبينا واله وعليهم او مع حزب الشياطين فهو حال الكفار والمنافقين وهذه الطاعات

والمعاصی تظهر من خزائن الغیب ومکامن القضاء الی عالم الشهادة بواسطة خـزانة القلب فانه ایضاً من خزائن الملکوت وهی اذا ظهرت علی الجوارح کانت علامات و دلالات یعرف بها ارباب الکشف و الیقین سابق‌القضاء.

فمن خلق للجنة یسرله الطاعة و اسبابها من جنود العقل وصفاته والقی فـی‌قلبه الهام الملک، ومن خلق للنار یسرله اسباب المعصیة وجنود الجهل وسلط علیه اقـران السوء والقی فی‌قلبه حکم الشیطان، فانه بانواع الحیل یغرالحمقی کقوله: ان‌الله رحیم فلاتخف و ان‌العمر طویل فاصبر حتی تتوب غداً، یعدهم ویمنیهم وما یعدهم الشیطان الاغرورا (النساء ـ ۱۲۰)، یعدهم بالتوبة و یمنیهم بالمغفرة فیهلکهم بهذه الحیل وما یجری مجراها وکل ذلک غیرخارج عن قانون‌القضاء والقدر.

فمن یردالله ان یهدیه یشرح صدره للاسلام و مـن یرد ان یضله یجعل صـدره ضیقاً حرجاً کأنما یصعد فی‌السماء (الانعام ـ ۱۲۵)، ان ینصرکم‌الله فلاغالب لکم وان یخذ لکم فمن ذا الذی ینصرکم من بعده (آل عمران ـ ۱۶۰)، خلق‌الجنة وخلق لها اهلا فاستعملهم‌بالطاعة وخلق‌النار وخلق‌لها اصحابا فاستعملهم بالمعاصی وعرف‌الخلق علامة‌کل منهما فقال: ان الابرار لفی نعیم و ان الفجار لفی جحیم یصلونها یوم‌الدین (الانفطار ـ ۱۳ـ۱۵).

فهذا نبذ من کیفیة المجاهـدة والمطاردة بین جنود العقل وحزب‌الملک و بین جنود الجهل وحزب‌الشیطان التی‌وعدنالک بیانها محاذیاً لماذکره بعض اهل‌العرفان[۱]، والله ولی‌الفضل و الاحسان.

قوله علیه‌السلام: «والحج وضده نبذالمیثاق».

الحج فی‌اللغة، القصد الی ای شیء کان وخصه‌الشرع بقصد معین ذی شروط معلومة وفیه لغتان الفتح و الکسر وقیل‌الفتح مصدر و الکسر الاسم و الحجة بـالفتح المرة الواحدة علی‌القیاس وقـال الجوهری الحجة بالکسر المرة الواحـدة و هومن الشواذ یقال نبذت الشیء انبذه فهو منبوذ اذا رمیته وابعدته وفی‌حدیث الـدجال علیه

۱ـ وهو حجة‌الاسلام ابوحامد الغزالی.

اللعنة تلده امه وهی‌منبوذة فی‌قبرها ای‌ملقاة والنبذ یکون بالقول و الفعل فی‌الاجسام و المعانی قال تعالی: فنبذوه وراء ظهورهم و اشتروا به ثمنا قلیلا (آل عمران ــ ١٨٧)، ومنه نبذالمیثاق.

فاعلم: ان من‌جملة اخلاق العقل الوفاء بالعهود والمواثیق سیما عهدالله ومیثاقه الذی واثقه[١]، ومن عادة الجهل نسیان‌العهد ونبذالمیثاق وترك‌الوفاء؛ و منه حج‌بیت‌ـ الله والقصد الی زیارة الحبیب الاول والدخول‌فی‌حریم الکعبة والطواف‌لبیته‌والسعی لمرضاته والتقبیل وغیره من‌الاعمال، و لنشرالی‌جملة من اسرار الحج واعماله الباطنة قال تعالی: واذجعلنا البیت مثابة للناس وامناً واتخذوا من‌مقام ابراهیم مصلی (البقرةـ ١٢٥)... الایة.

الاشارة فیها ان البیت القلب[٢]، فان قلب‌العارف بیت‌الله کما ان الکعبة بیت‌الله والمساجدبیته ایضاً بوجه وقدجاءفی‌الخبر: ان‌الله‌تعالی‌اوحی‌الی‌داود قال: یاداود فرغ لی‌بیتاً اسکن فیه فقال: وکیف یارب؟ قال فرغ‌لی قلبك، وکذلك قوله‌تعالی: لایسعنی ارضی ولاسمائی و انما یسعنی قلب عبدی المؤمن، فالمعنی اذجعلنا القلب الانسانی المعنوی مثابة یقصدونه ویرجعون الیه طلابی و زواری کما یرجعون الی‌الکعبة فی الظاهر وبالصورة ومأمناً للسالك من تصرفات الشیطان‌ومکائده، وحین بلغ منزل‌القلب وحصل‌له سلوك مقاماته یأمن عن غیلان جنود ابلیس وقواطع‌طریق‌الحق، فان‌الشیطان وجنوده لایقدر علی دخول القلب کما لایقدر طوائف الجن والشیاطین علی الولوج الی‌السماء الا من خطف الخطفة فاتبعه شهاب ثاقب.

١ــ کتب الشارح بخطه‌الشریف فی‌الحاشیة: قال العارف المولوی:

عقل را باشد وفا برعهدها تو نداری عقل رو ای‌خربها

٢ــ للنفس مقامات و لها بحسب کل مقام اسم، فتسمی بحسب مقام باسم‌القلب. قال القیصری فی‌مقدمات شرحه للفصوص: اما القلب فلتقلبه بین‌الوجه‌الذی یلی الحق فیستفیض منه الانوار و بین الوجه الذی یلی النفس الحیوانیة فیفیض علیها ما استفاض من موجدها علی حسب استعدادها.

فكذلك سماء قلب العارف لكونه مزينا بزينة كواكب العلوم و المعارف معموراً بذكر الله محفوظاً لايقدر الشيطان على دخوله ولايختطفه اتباعه و جنوده.

فان القلب خزانة من خزائن الله و الخزانة محروسة بحراسة الله و انما جـولان لصوص الشيطان فی ميادين الصدور[1] كقوله تعالى: الذی يوسوس فی صدور الناس من الجنة والناس (الناس ـ ۵ و۶)، وقوله: و اتخذوا من مقام ابـراهيم مصلى، يعنى اذا وصلتم الى كعبة القلب فاجعلوا مقام الخلة والمحبة معبدكم ومقام توجهكم فيكون قصدكم وذهابكم الى لاالى ماسوای كقوله: فاتبعوا ملة ابراهيم (آل عمران ـ ۹۵)، وكانت ملته وطريقته ما قال: انی ذاهب الى ربی سيهدين (الصافات ـ۹۹).

ومما يدل على المعنى الذی اشير اليه قوله: وعهدنا الى ابراهيم و اسماعيل ان طهرا بيتی للطائفين و العاكفين والـركع السجود (البقرة ـ ۱۲۵)، اذ الاشارة فيها انه لما شرف الله البيت بالاضافة الى نفسه بقوله: بيتی للطائفين، اكرمه بكرامات مخصوصة عن غيره من المساجد.

الاول: انه كان اول بيت وضع للناس من بيوت الله.

الثانی: عين موضعه ببكة خير المواضع بارشاد جبرئيل، و قد خلق الله موضع البيت قبل الارض، قال ابوجعفر عليه السلام: لما اراد الله عزوجل ان يخلق الارض امر الرياح فضربن متن الماء حتى صار موجاً ثم ازبد فصار زبداً[2] فجمعه فی موضع البيت، ثم جعله جبلا من زبد ثم دحی الارض من تحته وهو قول الله عزوجل: ان اول بيت وضع للناس للذی ببكة (آل عمران ـ ۹۶)، فاول بقعة خلقت مـن الارض الكعبة ثم مـدت الارض من تحتها.

والثالث: امر خليله عليه السلام ببنائه بيده.

والرابع: جعله مباركا على زواره ومستقبليه.

۱ـ اما الصدر فباعتبار الوجه الذی يلی البدن لكونه مصدر انواره و تصدره عن البدن.

۲ـ زبداً و احداً «يه».

والخامس: جعله سبب هدایتهم بقوله: هدی للعالمین (آل‌عمران ـ ۹۶).

والسادس: جعل حرمه حراماً لایصطادصیده بل لاینفر ولایعضد[1] شجره ولایختلی خلاله[2] ولا یلتقط لقیطه الا المنشد[3].

والسابع: جعله مأمناً لایحل دم من یأوی الیه و یغفر ذنوب من طاف له قال: حرماً امنا (القصص ـ ۵۷)، سأل عبدالله بن سنان اباعبدالله علیه‌السلام عن قول‌الله عزوجل: و من دخله کان امنا (آل‌عمران ـ ۹۷)، قال: من دخل‌الحرم مستجیراً به فهو امن من سخط‌الله عزوجل، وما دخل[4] من‌الوحش والطیر کان امناً من ان یهاج اویؤذی حتی یخرج من‌الحرم.

والثامن: جعله قبلة حبیبه صلی‌الله علیه و اله فقال: فول وجهک شطر المسجد الحرام (البقرة ـ ۱۴۴)، وقبلة امته الذین‌هم خیرالامم، وحیث ماکنتم فولوا وجوهکم شطره (البقره ـ ۱۴۴).

والتاسع: جعل طوافه رکناً من ارکان الاسلام، ولله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا (آل‌عمران ـ ۹۷).

والعاشر: جعله محلا للایات.

والحادی‌عشر: جعله مغناطیس الافئدة تجذب القلوب الیه‌من‌المواضع‌البعیدة، فالقلوب مشتاقة الیه و الی اهله لقوله: و جعل افئدة من‌الناس تهوی الیهم (ابراهیم ـ ۳۷).

والثانی‌عشر: جعل لـه کرامة ظاهرة و ایة بینة ان الطیر لایقع علی حیطانه ولا

۱ـ ای یقطع.

۲ـ و فی حدیث تحریم مکة: لا یختلی خلاها؛ الخلی: النبات الرقیق مادام رطبا، و اختلائه: قطعه، واخلت‌الارض کثر خلاها واذا یبس حشیش، وفی‌حدیث ابن‌عمر: کان‌یختلی لفرسه، ای: یقطع لها الخلی.

۳ـ الناشد: رجلا قدضلت دابته فهو ینشدها ای‌یطلبها، یقال منه: انا منشد اذا عرفتها، وفی حدیث حرم مکة: لا یختلی خلاها ولاتحل لقطتها الا لمنشد، ای المعرف والطالب.

۴ـ دخله «الکافی».

يطير فوقه ولايروث فی حرمه مع كثرة الحمامة فيه.

والثالث عشر: جعله معظما مبجلا فی الجاهلية والاسلام، بل من لدن ادم عليه السلام الی اليوم كانوا يعظمونه و يقصدونه و يزورونه، و يقربون به اهل الملل كلها حتی اهل الكفر والشرك.

والرابع عشر: انها منزلة من السماء، قال الصادق عليه السلام: ان الله انزل البيت من السماءِ وله اربعة ابواب: علی كل باب قنديل من ذهب معلق.

الخامس عشر: انها باقية مادامت السموات والارض، روی عن الصادق عليه السلام انه قال: ان الله اختار من كل شیء شيئا، اختار من الارض موضع الكعبة ولايزال الدين قائما ما قامت الكعبة.

السادس عشر: انها كانت بيضاء مضيئة كضوءِ الشمس لكنها اسودت و ستر ضوئها لمعصية الخلق و ذنوب بنی ادم، روی محمدبن علی بن بابويه رحمه الله فی كتاب الفقيه: سأل محمدبن عمران العجلی اباعبدالله عليه السلام ای شیء كان موضع الكعبة حيث كان الماء فی قوله تعالی: وكان عرشه علی الماء (هود ـ ۷)، قال: كانت مهاة[۱] بيضاءِ، يعنی درة، وفی رواية ابی خديجة عن ابی عبدالله عليه السلام: ان الله تعالی انزله لادم من الجنة وكان درة بيضاء فرفعه[۲] و بقی اسه و هو بحيال هذا البيت يدخله كله يوم سبعون الف ملك لايرجعون اليه ابداً، فامر الله تعالی ابراهيم واسماعيل ببنيان البيت علی القواعد.

وفی رواية عيسی بن عبدالله الهاشمی عن ابيه عن ابی عبدالله عن ابيه عليهما السلام قال: كان موضع الكعبة ربوة من الارض بيضاء تضیء كضوءِ الشمس والقمر حتی قتل ابنا ادم احدهما صاحبه فاسودت، فلما نزل ادم رفع الله له الارض كلها حتی يراها، ثم قال: هذه لك كلها قال: يارب ماهذه الارض البيضاءِ المنيرة؟ قال: هی حرمی فی الارض وقدجعلت لك ان تطوف بها كل يوم سبعمائة طواف.

۱ـ البلورة ـ الشمس.

۲ـ فرفعه الله الی السماءِ «الخصال».

السابع‌عشر: كون موضعها احب‌المواضع الى‌الله تعالى، ففى الفقيه ايضاً روى سعيدبن عبدالله الاعرج عن‌ابى‌عبدالله عليه‌السلام قال: احب الارض الى‌الله تعالى مكة وما تربة احب الى‌الله تعالى من‌تربتها ولاحجر احب‌الى‌الله تعالى من‌حجرها ولاشجر احب الى‌الله تعالى من شجرها ولا جبل احب الى‌الله تعالى من جبالها ولا مـاءٍ احب الى‌الله تعالى من مائها.

الثامن عشر: كون‌النظر اليهااحتراماً وعرفاناً، ففيه ايضاً قال‌الصادق عليه‌السلام: من نظر الى الكعبة فعرف من‌حقنا و حرمتنا مثل‌الذى عرف من حقها وحرمتها غفرالله ذنوبه كلها و كفاه هم الدنيا والاخرة.

التاسع‌عشر: انه تعالى جعل فيه الحجر الاسود و هو ياقوتة من يواقيت‌الجنة.

العشرون: انه تعالى جعل‌الحجر وهو جزءٍ من‌البيت بمنزلة يمين‌الله، ففى‌الفقيه فى‌باب علل الحج:

وانما يقبل الحجر ويستلم ليؤدى الى‌الله العهد الذى اخذ عليهم فى‌الميثاق، و انما وضع‌الله الحجر فى‌الركن الذى هو فيه ولم يضعه فى غيره لانه تعالى حين اخذ الميثاق، اخذه فى‌ذلك‌المكان وجرت السنة بالتكبير و استقبال الركن الذى فيه‌الحجر مـن‌الصفا، لانه لما نظر ادم من‌الصفا و قد وضع الحجر فى الركن كبرالله عزوجل و هلله ومجده، وانما جعل‌الميثاق فى‌الحجر لان‌الله تعالى لما اخذالميثاق له بالربوبية و لمحمد بالنبوة ولعلى بالوصية‌اصطكت[1] فرائص[2] الملائكة واول من‌اسرع الى‌الاقرار بذلك الحجر، فلذلك اختاره‌الله والقمه الميثاق.

و انما اخرج الحجر من الجنة ليذكر ادم ما نسى مـن العهد والميثاق و صار الحرم مقدار ماهـو لم يكن اقل ولا اكثر، لان‌الله تعالـى اهبط على ادم ياقوتة حمراء فوضعها فى موضع‌البيت فكان يطوف بهاادم وكان ضوئها يبلغ موضع‌الاعلام، فعلمت

۱ــ اى: اضطربت.

۲ــ اوداج العنق، الفريصة اللحمة بين‌الجنب والكتف او بين الثدى والكتف‌ترعد عند الفزع.

الاعلام على ضوئها فجعله تعالى حرماً، و انما يستلم الحجر لان مواثيق الخلائق فيه و كان اشد بياضاً من اللبن فاسود من خطايا بنى ادم، ولولا ما مسه ارجاس الجاهلية مامسه ذوعاهة الا برء.

فهذه صفات و خصائص كريمة شرف الله بها بيته اختصرنا من صفاته و كراماته الغير المحصورة على هذه العشرين مخافة التطويل، و من نظر فيها و تأمل حق التأمل وجد الجميع مطابقا محاذيا لصفات القلب الانسانى ، و لولا مخافة الاسهاب لبينا واحدة واحدة منها كيف يصدق و يطابق لما فى القلب اعنى قلب المؤمن العارف، و لكنى اذكر شطراً من وجوه المطابقة والموازنة تنبيهاً على سائرها وليقاس اليه غيرها، فاقول وبالله التوفيق:

فمنها: ان اول موضع خلق فى ارض البدن وتعلق به الروح و سكن فيه القلب الحقيقى هو القلب الصنوبرى، وقد تقرر عند الطبيعيين والاطباء انه اول ما يتكون من الاعضاء و يتحرك و اخر مايسكن و يموت، فيكون اول بيت وضع للناس للذى ببكة الصدر فى الصورة او اول معبد ومسجد وضع للناس القلب الحقيقى الذى كان ببكة الصدر المعنوى، و ذلك الصدر اشرف مقام من مقامات النفس و موضع ازدحامات القوى الدراكة والمحركة.

و منها: كونه مباركا فان القلب ذا بركة الهية من الفيض الوارد عليه من جهة الروح المتصل منه بسائر القوى التى فى الاعضاء؛ لما تقرر فى كتب الطب وغيره: ان قوة الحس والحيوة يسرى بواسطة القلب الى سائر الاعضاء، و كذا نسبة القلب المعنوى الى القوى الحيوانية والنباتية والطبيعية فى وصول فيض الوجود من الله بواسطته اليها.

ومنها: ان يكون فيه هدى للناس، لان من عرف النفس يعنى القلب المعنوى فقد عرف ربه.

ومنها: ان فيه ايات من العلوم و المعارف والحكم و الحقائق.

ومنها: كونه موضع قدم ابراهيم العقل يعنى محل اتصال نور الروح وهو القلب

الحقیقی، ومن دخله من السالکین والمتحیرین فی بیداء الجهالات کان آمناً من اغواء غیلان المتخیلة وعفاریت احادیث النفس و اختطاف شیاطین الوهم وجن الخیالات و اغتیال سباع القوی النفسانیة.

ومنها: کون القلب قبلة لقوی البدن وحاملها من الروح البخاری یتوجه الیه الجمیع ومنه یصل الیها قسطها من الحیوة والحس و الحرکة.

ومنها: کونه مأمناً یلتجیء الیه القوی بحواملها ومراکبها وتسترجع الیه عند ورود افة اومرض اوخوف، ولاجل ذلك قدیقع الغشی.

ومنها: ان طیور القوی الحیوانیة لاترتفع فوقها ولاتقع علی اطرافه.

و منها: کونه مکرماً معظما عندالخلق جمیعاً، فان اصحاب القلوب معظمون عندالمؤمن و الکافر.

ومنها: کون الروح و العقل مأمورین من قبل الله بتطهیر بیت القلب عن ادناس التعلقات و ارجاس الشهوات و السیئات و اوضار[1] ملاحظة الاغیار علی موازاة قوله تعالی: وعهدنا الی ابراهیم واسمعیل ان طهرا بیتی للطائفین، و انما اضافه الی نفسه لتشریفه ولیکون مخصوصاً به عماسواه ولایکون لغیره فیه مثوی ولاسکنی.

واما الطائفون فواردات الحق والهاماته ولوامع انواره وطوالع اسراره، فمن القلوب مایزوره ملائکة الرحمة فی کل یوم سبعین مرة بل منه ما الملائکة عاکفون حوله کما یعکفون حول العرش، وقدورد: قلب المؤمن عرش الرحمن، وهم یسبحون الله ویقدسونه، ومنهم ایضاً سجود لایرکعون ورکوع لایسجدون شبه ملائکة السموات.

ومنها: انه کما کان بدو امر البیت ان ادم علیه السلام لما اهبط الی الارض وفقد ماکان یجد من روائح الطاف الله فی الجنة استوحش، فانزل الله تعالی یاقوتة من یواقیت الجنة لها بابان:

باب شرقی وباب غربی وفیه قنادیل من الجنة، فکذلك لما هبط الروح الی الارض الجسد وفقد ماکان یجد من روائح الطاف الحق فی جنة حظیرة القدس استوحش،

۱ــ کذا فی الاصل، والظاهر: اوزار.

فانزل‌الله ياقوتة القلب، فبواسطته تعلق‌الروح بالبدن وهوبحذاء القلب الحقيقى‌الـذى ياقوت من يواقيت جنةالقدس، وهذا الصنوبرى الاحمر مثاله وصورته وله بابان كما للحقيقى:

باب شرقى ايمن الى مشرق نور القدس و حظيرة رب‌العالمين تطلع منها اليه شوارق الالطاف و الالهامات، وباب غربى ايسر الى مغرب‌الجسد منه ينزل اثار تلك الشوارق الى‌الجسد وفيه قناديل‌الانوار العملية، و انزل حجرالذرة المخاطبة بخطاب الست بربكم (الاعراف ـ١٧٢)، منوراً بنور جواب بلى! وهوالايمان الفطرى و هوـ الحجر الذى التقم‌كتاب العهد يوم الميثاق وهوصورة يمين‌الله فى‌ارضه، و هــوالذى يلزم ان يصافح ويستلم ايمانا بوعده و وفاء بعهده.

فلما كان ايام طوفان افات الصفات البشرية من ايام الطفولية الى اوان البلوغ العقلى وفارتنورالشهوات فرفع بيت معمور القلب الى‌السماء وصارحجرالذرة مخبوا فى ابى‌قبيس صفات النفس وهواها، فلما امرابراهيم الروح‌بعدالبلوغ ببناء بيت‌القلب وعمارته امر ان يرفع قواعده عن خمس اجبل اركان الاسلام و هى‌خمس، فلم يــدر ابراهيم‌الروح اين‌يبنى فبعث الله السكينة ليدله على موضع البيت، وفيه اشارة الى‌ان عمارة القلب لايمكن الا بالسكينة التى ينزل‌الله فــى‌قلوب عباده و لــوكان العبد نبياً من‌الانبياء عليهم‌السلام لقوله تعالــى: ثم انزل‌الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين (التوبة ـ ٢٦)، وقال: هو الذى انزل السكينة فى‌قلوب‌المؤمنين (الفتح ـ ٤).

فجعل اسمعيل النفس المطمئنة المأمورة يجىء باحجار الاعمال الشرعية مــن جبال اركان الاسلام و يناولها مــن الصدق ابراهيم الــروح و هــو يبنى الى ان بلغ موضع‌الحجر، فنودى من‌ابى‌قبيس الهوى: ان لك‌عندى وديعة فخذها، فخلص حجر الذرة من استار صفات النفس والهوى فوضعه مكانه، وكان عند الميثاق ابيض فلمسته حيض اللذات الدنياوية و مشركواالشهوات النفسانية فى‌جاهلية الطفولية فصار اسود، فلما اتما قواعد البيت رجعا الى الحضرة بصدق النية وما سألا ربهما مــن‌الاجــرة الا تقبل العبودية وقالا: ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم (البقرة ـ ١٢٧)، بما نتكلم

به وبما نضمره مما يحتاج اليه.

فهذه جملة من اسرار الحج و طواف البيت اختصرنا عليها لما ذكرنا من الاملال والاشمئزاز اكثر المترسمين عن هذاالنوع من الكلام لجمود قرائحهم على الظواهر حيث لم‌يخرجوا من بيت حجابهم وعتبة باب تجسمهم مهاجراً الى‌الله والى بيوت اذن‌الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه.

قوله عليه‌السلام: «و صون الحديث وضده النميمة».

النميمة هى نقل الحديث من قوم الى قوم على جهة الافساد والشر ، و قدنم الحديث ينمه و نما فهو نمام والاسم النميمة، و نم الحديث اذا ظهر فهو متعد و لازم، فالنميمة اخص من‌الافشاء لانه قد يكون بنقل الحديث وقد يكون بغيره، كما ان صون الحديث قديكون‌اخص من‌الكتمان لانه اعم‌من‌صون‌الحديث واخفائه وقديكون‌شيء[1] اخر، ولاشك ان الاول صفة محمودة نافعة فى‌سلوك‌الهداية فيكون من جنودالعقل وان الثانية صفة مذمومة ضارة فى‌الحال والمآل فيكون من جنودالجهل وحزب الشيطان.

قوله عليه‌السلام: «وبرالوالدين وضده العقوق».

البربالكسر الاحسان و منه برالوالدين وهوفى حقهما وحق‌الاقربين من‌اهل الاحسان اليهم، وضده العقوق وهوالاسائة اليهم والتضييع لحقهم، فالبر مطلقا ضده الاسائة مطلقا، وقسم من‌الاسائة وهوالاسائة الى‌الاقربين سمى باسم خاص هوالعقوق بخلاف البر، فان‌التخصيص فيه انما يستفاد مما اضيف‌اليه والمبرة مثله يقال:

قدبررت والدى بالكسر من‌باب علم برا فانا بر به وبار، وجمع البر الابرار و جمع‌البار البررة، وفلان برخالقه يبره ويتبرره اى اطاعه و برفلان فى‌يمينه صدق و برحجه و برالله حجه وابره براً وفى‌الحديث: الحج المبرورليس‌له ثواب الاالجنة، و هوالذى لايخالطه شيء من‌المآثم، والبيع المبروراى الذى لاشبهة فيه ولاكذب ولا خيانة و فى‌المثل: لايعرف الهرمن البر، اى لايعرف من يكرمه ممن يضره، و قيل:

۱ـ و صون شيء اخر و اخفائه و اخفاء شيء اخر (خ) و اخفائه و صون شيء اخر و اخفائه (ط).

دعاء[1] الغنم والبر سوقها وقيل: البر الصلاح وقيل: الخير، قال بعضهم: لا اعلم تفسيراً اشمل منه واجمع لمواقع استعماله.

والحاصل: ان البر مطلقا من خصال العقل فكيف برالوالدين، والاثم مطلقا من خصال الجهل فكيف عقوقهما! ومنه يعلم: ان برالوالدين له فضل عظيم زائداً على سائر اقسام البر حيث اختص بالذكر من بينها، وكذا القياس في العقوق بالنسبة الى سائر اقسام الاسائة و الاثم.

قوله عليه السلام: «والحقيقة وضدها الرياء» نسبتهما الى الاخلاص و الشوب كنسبة الاخص الى الاعم، فالحقيقة اخلاص العمل لله تعالى ابتغاء لوجهه لا لشيء اخر من هوى اوشهوة اوعادة اورياء، والرياء فعل الطاعة لكي يراها الخلق منه فيعظمونه.

فان قلت: فكيف يكون داخلا تحت الشوب حيث هو رياء محض خالص للخلق؟

قلنا: لايخلو مع ذلك عن شوب للحق لاختياره من جملة الاعمال المقربة الى الخلق فعل الطاعة و العبادة دون غيرها من الاعمال التى توافق طباعهم، فكأنه قد علم ان الطاعة في نفسها خير الاعمال فيتراءى بها الناس، و في الخبر: من راءى راءِ الله به، اى من عمل عملا لكي يراه الناس شهر الله ريائه يوم القيامة.

قوله عليه السلام: «والمعروف وضده المنكر».

المعروف اسم جامع لكل ماعرف من طاعة الله تعالى و التقرب اليه والاحسان الى الناس وكل ماندب اليه الشرع من فعل المحسنات وترك المقبحات وهو من الصفات الغالبة، اى امر معروف بين الناس اذا رأوه لاينكرونه، و المعروف ايضاً النصفة وحسن الصحبة مع الاهل وغيرهم من الناس و المنكر ضد ذلك جميعه.

و روى في الحديث: اهل المعروف في الدنيا هم اهل المعروف في الاخرة، اى من بذل معروفه للناس في الدنيا اتاه الله تعالى جزاء معروفه في الاخرة، قيل: من بذل جاهه لاصحاب الجرائم التى لاتبلغ الحدود فيشفع فيهم شفعه الله في اهل التوحيد في الاخرة، و روى عن ابن عباس في معناه انه قال: يأتى اصحاب المعروف في الدنيا يوم

[1] - كذا في الاصل، والظاهر: البر دعاء الغنم.

القيامة فيغفر لهــم بمعروفهم و تبقى حسناتهم جــامة فيعطونها لمن زادت سيئاته على حسناته فيغفر له فيجتمع لهم الاحسان الى الناس فی الدنيا والاخرة، وفيه انه قرأ فــی الصلوة: والمرسلات عرفا (المرسلات ـ ١)، يعنی الملائكة ارسلوا للمعروف والاحسان، والعرف ضد النكر وقيل: انها ارسلت متتابعة كعرف الفرس.

قوله عليه السلام: «والستر و ضده التبرج».

سترت الشیء ستراً بالفتح ای غطيته فاستتر و رجل ستير ای عفيف و جــارية ستيرة، و فــی الحــديث: ان الله حيی ستير يحب الحياء والستر، والستير فعيل بمعنی فاعل ای من شأنه و ارادته حب الستر والصون، برج الحصن ركنه والجمع بروج و ابراج وربما سمی به الحصن ومنه: ولو كنتم فی بروج مشيدة (النساء ـ ٧٨)، والبرج بالتحريك ان يكــون بياض العين محدقاً بالسواد كله لايغيب من سوادها شیء و فــی الحديث: كان يكره عشر حلال ـ منها ـ التبرج بالزينة لغير محلها، والتبرج اظهار الزينة للاجانب و هو المذموم مــن المرأة مطلقا، يقال: امرأة برجاء فــی معرض الذم، و اما للرجل فقيد كونه مذموماً بقوله لغير محلها، والمراد من التبرج ههنا ما يقابل الحياء وهو التظاهر بما يقبح ويستهجن عند الشرع والعرف.

قوله عليه السلام: «والتقية و ضدها الاذاعة».

التقية كالتقاة من اتقی يتقی اتقاء، و اصل اتقی او تقی على افتعل فقلبوا الواو ياء لكسرة ما قبلها ثم قالوا: اتقی يتقی بفتح التاء فيهما على توهم اصالة التاء، والتقية اسم من الاتقاء و تاؤها بدل من الواو لانها فعيلة من وقيت. و هی ان يقی احــد نفسه من اللائمة او من العقوبة بما يظهر وان كان على خلاف ما يضمر، وهی صفة حسنة جائزة الى يوم القيامة، و ربما كانت واجبة، و عن ابی عبدالله عليه السلام فــی قول الله تعالى: اولئك يؤتون اجرهم مرتين بما صبروا (القصص ـ ٥٤)، قال: بما صبروا على التقية و يدرؤن بالحسنة السيئة قال: الحسنة التقية والسيئة الاذاعة.

و عنه عليه السلام انه قال: ان تسعة اعشار الدين فی التقية ولا دين لمن لاتقية له والتقية فی كل شیء الا فی النبيذ والمسح على الخفين، و روی عن ابی بصير قال: قال

ابوعبدالله عليه‌السلام: التقية من دين‌الله، قلت: من دين‌الله؟ قال: اى والله من دين‌الله و لقد قال يوسف: انكم لسارقون (يوسف ـ ٧٠)، والله ماكانوا سرقوا شيئا و لقد قال ابراهيم: انى سقيم (الصافات ـ ٨٩)، والله ماكان سقيما.

فاذن ثبت ان التقية من مكارم‌الاخلاق، و الاذاعة يعنى الاشاعة ضدها فيكون‌من مساوىءالاخلاق، فعن الصادق عليه‌السلام، انه قال: ان‌الله عير اقواماً بالاذاعة فى‌قوله تعالى: و اذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به (النساء ـ ٨٣)، و اياكم والاذاعة و قال عليه‌السلام: من اذاع علينا حديثنا[1] فهو بمنزلة من جحد حقنا و قال للمعلى‌بن خنيس: المذيع حديثنا كالجاحد له وقال: من اذاع علينا شيئاً من امرنا فهو كمن قتلنا عمداً ولم‌يقتلنا خطاءً.

قوله عليه‌السلام: «والانصاف و ضده‌الحمية».

الانصاف من النصف و هو اخذ احد جزئين متساويين لشىء، والنصف ايضاً النصفة هو الاسم من‌الانصاف و هوالعدل لانه تسوية، وقد انصفه من‌نفسه و انتصفت‌انا منه و تناصفوا اى انصف بعضهم بعضا من نفسه، و منه: و ينبغى للقاضى ان ينصف الخصمين من‌مجلسهما، اى يسوى بينهما عنده، واناء نصفان بالفتح اى‌بلغ‌الماءنصفه، والنصف المرأة بين‌الحدثة والمسنة وتصغيرها نصيف بلاهاء لانها صفة، ونساءانصاف و رجل نصف وقوم انصاف.

والحمية من حماه حماية منعه و دفع عنه، و حامية القوم الذى يحميهم والتاء للمبالغة، و الحامى فى‌القران الفحل اذا القح ولد ولده لايركب ولا يمنع من مرعى، والحمى موضع‌الكلاء يحمى من‌الناس فلايرعى ولا يقرب وكان من عادات الجاهلية فنفاه صلى‌الله عليه و اله فقال: لاحمأ الا لله و لرسوله، اى الا ما يحمى الخيل الجهاد، كذا فى‌الصحاح.

و قيل: كان الشريف فى‌الجاهلية اذا نزل ارضاً فى‌حية استعوى كلباً فحمى مدى عواء الكلب لايشركه فيه غيره و هو يشارك القوم فى سائر ما يرعون فيه فنهى النبى

١ـ حديثا (النسخة البدل فى‌الاصل للشارح).

صلى‌الله عليه و اله عن ذلك و اضاف الحمى الى‌الله و رسوله، اى الا ما يحمى للخيل التى ترصد للجهاد والابل التى يحمل عليها فى سبيل‌الله و اهل الزكوة و غيرها، كذا فى‌النهاية. والحمية الانفة لانها سبب الحماية، وفى‌الحديث: اخذته الحمية، اى‌الغيرة والانفة، و قوله : لئلا تحمله حمية الشيطان، انما اضافها اليه لانها منه، والمراد كون الانسان بحيث يحمله‌الغيرة النفسانية والتعصب لمذهب او شىء حتى‌يتجاوز عن‌العدل ويتعدى عن‌الحق وهو من صفات الجهل لانه ضدالانصاف والعدل.

قوله عليه‌السلام: «والتهيئة و ضدها البغى»، التهيئة من الهيئة و هى الحالة الظاهرة للمتهيىء للشىءِ وقوله: اقيلوا ذوى الهيئات عثراتهم، هم‌الذين لايعرفون‌بالشر و قيل: من لم يظهر منه ريبة، و هيئت للامر هيأة و تهيأت تهيؤ بمعنى وهيأته اصلحته، والتهايؤ تفاعل من الهيئة و هو ان يتواضعوا على امر فيتراضوا به، و حقيقته ان‌كلا منهم يرضى بحالة واحدة، و التهيئة ايضاً بمعنى الاستعداد ولعل المراد ههنا التأنى والتثبت فى‌الامور او الكون على حالة واحدة كما هو شأن اهل العقل، والبغى التعدى والتجاوز وبغى عليه اى استطال وبغت السماء اشتد مطرها وبغى الوادى ظلم، وكل مجاوزة و افراط على‌المقدار الذى هو حد الشىء فهو بغى.

قوله عليه‌السلام: «والنظافة و ضدها القذر».

النظافة النقاوة، ونظف‌الشىء بالضم فهو نظيف ونظفته تنظيفاً، والتنظف‌تكلف النظافة و هو كناية عن الاستنجاء و هو من النظافة كالاستطابة من الطيب؛ والقذر بفتح الذال المعجمة ضد النظافة، و قذر الشىء فهو قذر بين القذارة اى غير نظيف، و انما كان‌العاقل نظيفاً والجاهل قذراً لان مافى البطن يترشح الى الظاهر، ولاشك ان العقل مجرد عن‌الارجاس الجسمانية والقاذورات المادية وكذا قلبه، مطهر عن رجس‌العقائد الجاهلية وقذر الملكات الردية، فلاجرم يسرى هذه الحالة من‌القلب الى القالب فيختار النظافة و يتأذى من‌القذر.

فلذلك امر الشارع بالطهارة عن الاحداث والاخباث فى الصلوة و غيرها من القربات وجوباً و استحباباً و ندب الى التنظيف والتطييب استحباباً، و باطن اهل

الجهالـة و الكفر مشحون بنجاسة الملكات و الاعتقادات فيتعدى تلك الحالة الى تلوث الجوارح بالاقذار و الانجاس من غير مبالاة بها و استيحاش عنها.

قـو له عليه السلام : «الحياء و ضده الخلـع[۱]»، حقيقة اصل الحياء انكسار و افة تصيب الحياة و ذلـك لايصح فيه تعالـى و اطلاقـه عليه على سبيل المجاز، و الحياء غريزة انسانية يوجد فى بعض الناس، وفى الحديث: الحياء من الايمان، جعل الحياء و هو غريزة من الايمان و هـو اكتساب، لان المستحيى ينقطع عن المعاصى و ان لم يكن له تقوى كالايمان الذى يقطع بينه و بين المعاصى، و انما جعله جزء لان الايمان ينقسم الى ائتمار بما امرالله به و انتهاء عما نهى الله عنه فاذا حصل الانتهاء بالحياء كان بعض الايمان حاصلا.

و منه الحديث: اذا لم تستحيى فاصنع ما شئت، فله تأويلان: احدهما ظاهر و هو المشهور، اى اذا لم تستحيى من العيب ولم تخش النار مما تفعله فافعل ما يحدثك به نفسك من اغراضها حسناً كان او قبيحا، و لفظ الامر معناه توبيخ و تهديد، وفيه اشعار بان الذى يردع الانسان عن مواقعة السوء هـو الحياء فاذا انخلع منه كان كالمأمـور بارتكاب كل ضلالة و تعاطى كل سيئة.

و الثانى: ان يحمل على ما به تقول اذا كنت فى فعلك آمناً ان تستحيى منه لجريك فيه على سنن الصواب وليس من الافعال التى تستحيى منها فاصنع ماشئت.

و الخلع اصله من خلع ثوبه او نعله او نحوهما خلعاً اى نزعه وخلع عليه خلعة وخالعت المرأة بعلها فهى خالع و الاسم الخلعة، و اختلعت منه فهى مختلعة اذا افتدت منه بمالها فاذا اجابها الى ذلك فطلقها قيل خلعها و الاسم الخلع بالضم، و قد تخالعها و انما قيل ذلك لان كـلا منهما لباس لصاحبه لقوله تعالى: هن لباس لكـم و انتم لباس لهن (البقرة ــ ۱۸۷)، فاذا فعلا ذلك فكأنهما نزعا لباسهما ويقال: خلع الفرس عذاره، اذا القاه وطرحه فهام على وجهه.

و لما كان الشرع كالقيد للانسان و العقل كالعقال فمن خرج عن طـريق الشرع

۱ــ الجلع (الكافى) الجلع هو قلة الحياء و الخلع هو النزع.

او العقل فكأنه كالفرس خلع عذاره[1] فيقال: فلان خليع العذار، اى يتسرح فى الشهوات ويفعل مايشتهى كالدابة التى لاعقال عليها، اوشبهت الطاعة بالثوب لاشتمالها على الانسان المطيع لامر الله، فمن لم يطع الله ورسوله فكأنه خلع ثوب الطاعة عن نفسه، فالخلع ضد الطاعة والحياء مستلزم لها كما سبق فهما جندان متضادان.

قوله عليه السلام: «والقصد وضده العدوان».

قال تعالى: واقصد فى مشيك (لقمان ـ ۱۹)، اى بين الاسراع و الابطاء، وفى صفته صلى الله عليه واله: كان ابيض مقصداً، وهوالذى ليس بطويل ولاقصير ولاجسيم كان خلقه نحو القصد من الامور والمعتدل الذى لايميل الى احد طرفى الافراط والتفريط.

وفى الحديث: القصد تبلغوا، اى عليكم بالقصد من الامور فى القول والفعل وهو الوسط بين الطرفين وهومنصوب على المصدر المؤكد.

وفيه ايضا: عليكم هديا قاصداً، اى طريقا معتدلا وفيه ايضا: ماعال مقتصد ولا يعيل، اى ما افتقر من لايسرف فى الانفاق ولايقتر، فالقصد العدل، و العدوان من العدو وهو التجاوز عن الحد والعادى الظالم، وقد عدى عليه عدواً وعدوا وعداء بالفتح والمد اى ظلم ومنه السبع العادى اى الظالم الذى يغير[2] الناس، والعدوان الظلم الصراح، وقدعدا عليه وتعدى عليه واعتدى كله بمعنى.

فمن صفات العقل وادابه الاقتصاد و التوسط فى الافعال والاقوال و الافكار و سائر مايتعلق باعمال القوى المدركة او المحركة كما فى قوله تعالى: ولاتجعل يدك مغلولة الى عنقك ولاتبسطها كل البسط (الاسراء ـ ۲۹)، وقوله: والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما (الفرقان ـ ۶۷)، و قوله: و اقصد فى مشيك (لقمان ـ ۱۹)، و ذلك كله نتيجة ملكة العدالة فى القلب الذى هورأس محاسن الاخلاق المؤدى بسالكه الى الارتقاء الى عالم الجنان والصعود الى منزل الرضوان و مجاورة

۱ـ اى ما سال من اللجام على خد الفرس.

۲ـ يغتر (ط) يفترس (خ).

الرحمن.

وشأن الجهل التعدی عن قصدالطريق والعدول عن سنن الصواب والتجاوزعن حد الاستقامة الى الافراط و التفريط والانحراف عـن الصراط المستقيم، صـراط‌الله العزيز الحميد الموجب للسقوط الی‌الحميم و الهوی الـی اسفل درك الجحيم منزل الاشرار والشياطين.

قوله عليه‌السلام «و الراحة وضدها التعب» العاقل فی‌راحة لقلة شواغله بالامور الدنياوية لاستيناسه بذكر الحق ورضائه بماجری عليه وقسم‌له من قضاءِالله صابراً علی احكامه شاكراً لنعمته لايحسد احداً من‌الخلق ولايريد ظلماً ولاسوء ولا يضمر دغلا ولا شراً، فنفسه ساكنة عن‌الوسواس وقلبه فارغ عن‌الخلق يستوی عنده انكارهم واذعانهم لعلمه بحقارة الدنيا ودثورهاكماقال اميرالمؤمنين‌عليه‌السلام: والله ما دنياكم هذه‌عندی الاكعفطة عنز.

و اما الجاهل فهو ابداً فی‌تعب و مشقة تارة مـن جهة عاداته الرديئة و امراضه النفسانية‌كالحسد والحقد والعداوة و غيرها من‌الملكات التی هی‌كشعلات نارية‌يحترق بها قلبه فـی الدنيا والاخرة، و تارة مـن جهة اغـراضه النفسانية الشهوية و اكتساب مشتهياته التی يتعب بدنه فی تحصيلها من ارتكاب الاسفار البعيدة ، و ركوب البحار العميقة و قطع المفاوز البعيدة، و تارة من جهة حبه للرئاسات والمناصب والترفعات علی الاقـران بارتكاب المخاطرات‌كتقرب السلاطين و تعرضه لمكافحة الخصماء و محاربة الاعداءِ الی‌غيرذلك من‌الامور الباطلة المتعبة للنفوس والابدان المعذبة‌للقلوب والارواح.

و منشأ‌كلها الجهل بدنائة هذه الحيوة و خساسة هـذه الاغراض والشهوات و دثورها و زوالها، فاسوء الناس حالا ومآلا من يجهل الثواب والعقاب ولا يؤمن بيوم الحساب، فتمام عمره فی تعب و مشقة و فی الاخرة عذاب شديدكما قال تعالی: و من اعرض عن ذكری فان له معيشة ضنكا و نحشره يوم القيامة اعمی (طه ـ ١٢٤)، .... الاية.

قوله عليه‌السلام: «والسهولة و ضدها الصعوبة».

السهل له معنيان: احدهما ضدالحزن يقال: ارض سهلة وسهل الموضع بالضم، وفى صفته صلى‌الله‌عليه و اله: انه سهل‌الخدين، اى سائل‌الخدين غير مرتفع‌الوجنتين، والاخر ضد الصعب توصف به الدابة كالبعير و نحوه يقال: بعير صعب، اى غير منقاد ولا ذلول، و فى الحديث: من‌كان مصعبا فليرجع، اى من بعيره صعباً غير ذلول، يقال: اصعب الرجل، فهو مصعب، وفيه ايضاً: فلما ركب‌الناس الصعبة والذلول، فمن‌صفات المؤمن السهولة والانقياد ولين الجانب.

ففى‌الحديث عن النبى صلى‌الله‌عليه واله: المؤمنون هينون لينون‌كالجمل‌الانف ان قيد انقاد و ان انيخ على صخرة استناخ ، هما مخففا الهين واللين بـالتشديد و قيل يمدح بالهين واللين مخففتين ويذم بهما مثقلتين.

والانف المأنوف وهوالذى عقر الخشاش[1] انفه فهو لايمتنع على قائده، وقيل: الانف الذلول فقال: انف البعير يأنف انفاً اذا اشتكى انفه من الخشاش، وكان الاصل ان يقال: مأنوف، لانه مفعول به‌كما يقال: مصدور و مبطون الذى يشتكى صدره وبطنه وانما جاء هذا شاذاً، و يروى‌كالجمل الانف بالمد و هو بمعناه، و عـن اميرالمؤمنين عليه‌السلام‌كان يعد صفات‌المؤمن: سهل‌الخليقة لين العريكة حليم حمول الى غيرذلك من‌الصفات فى حديث طويل.

والكافـر الجاهل على ضد هذه الصفة‌كالدابة الصائلة والفرس الجموح والبغلة الشموسة والبعير الصعب لاينقاد صاحبه ويخرج من‌الطريق شمالا و يميناً لقوة نفسه و قلة خوفه فلايطيع لقائده و مرشده.

قوله عليه‌السلام: «والبركة وضدها المحق».

فى الحديث: و بارك على محمد و اله، اى اثبت له و لاله و ادم ما اعطيته من التشريف والكرامة، و هو من برك البعير اذا ناخ فى‌موضع فلزمه، ويطلق البركة على الزيادة والاصل الاول.

۱ــ عويد يجعل فى انف البعير يشد به الزمام ليكون اسرع للانقياد.

والمحق النقص والمحو والابطال، وقد تكرر فى الحديث ومنه: البيع الحلف منفقة للسلعة ممحقة للبركة، فالدوام والثبات وكذا الزيادة من صفات العقل لارتفاعه عن عالم التغير والدثور والافة وكونه مبدأكل خير؛ والانمحاق والبطلان والنقيصة والافة من لوازم الجهل لتعلقه بعالم الشر والفساد والزوال.

قوله عليه‌السلام: «العافية وضدها البلاء».

ورد فى الادعية المأثورة سؤال العفو والعافية والمعافاة، فالعفو محو الذنوب والعافية ان يسلم الانسان من الاسقام والمحن والبلايا وهى الصحة.

والمعافاة هى ان يعافيك الله من الناس و يعافيهم منك، اى يغنيك عنهم و يغنيهم عنك ويصرف اذاك عنهم و اذاهم عنك وقيل: هى مفاعلة من العفو و هو ان يعفو عن الناس ويعفوهم عنه.

البلاء والبلوة والبلية والبلوى واحد والجمع البلايا وقد ابليت وبليت وقوله: ما لم يبل العذر، اى لم يبينه له ولم يظهره و هو فى الاصل متعدى الى مفعولين يقال: ابليت فلانا عذراً اذا بينته له بياناً لالوم عليك بعده، و حقيقته جعلته بالياً لعذرى خابراً له عالماً بكنهه من بلاه و ابتلاه و ابلاه و تبالاه اى اختبره وخبر به، ومنه ابلى فى الحرب اذا اظهر بأسه حتى بلاه الناس و خبروه، والبلاء الاخبار.

قال القتيبى يقال فى الخير: ابليته ابليه بلاء وفى الشر بلوته ابلوه بلاء، والمعروف ان الابتلاء يكون فى الخير والشر معاً من غير فرق بين فعليهما، ومنه قوله تعالى: و بلوناهم بالحسنات والسيئات (الاعراف-۱۶۸)، ونبلوكم بالشر والخير فتنة (الانبياء-۳۵)، والابلاء الانعام والاحسان يقال:

بلوت الرجل و ابليت بلاء حسناً، والبلاء المذكور ههنا اسم لما هو ضد السلامة والعافية، فان العاقل من جهة عقله فى عافية فى اولاه و اخراه ، والجاهل فى تعب و بلاء فى الدنيا والاخرة ولا خلاص له من رق الشهوات واسر الهوى والتبعات و ارتكاب الخطيئات و خبط العشوات، او نقول المراد من العافية والبلاء ما هو بحسب الاخرة والنشأة الدائمة ، فلا يرد النقض بان حال المؤمن والكافر فى الدنيا

على عكس ما ذكر لاحاديث الواردة فى ذلك كقوله صلى‌الله عليه و اله: الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر.

و عن ابـى‌عبدالله عليه‌السلام: ان اشد الناس بلاء الانبياء ثم‌الذين يلونهم ثـم الامثل فالامثل.

وعنه عليه‌السلام انه قال: ان عظيم الاجر لمـع عظيم‌البلاء، وما احب‌الله قوماً الا ابتلاهم، وقوله: ان‌الله تعالى عباداً فى‌الارض من خالص عباده، ما نزل من السماء تحفة الى‌الارض الا صرفها عنهم الى غيرهم، ولا بلية الى صرفها اليهم، الـى غير ذلك من الاخبار المتوافرة والروايات المتظافرة ، فالمصير فى دفع التناقض الى ما ذكر مـن الوجهين.

قوله عليه‌السلام: «والقوام و ضده المكاثرة».

المراد بالاول القناعة بما يقوم بـه الشخص فـى‌الدنيا و يتقوى به فـى العبادة والكفاية بالمقدور، و بالثانية جمع‌الاسباب والحرص على‌التكاثر فى الاموال والاولاد والضياع و العقار والنساء و الخيل و الانعام و غير ذلك مـن متاع الحيوة الدنيا مما يزول عن العبد و تبقى الحسرة الى يوم القيامة، وقد ورد: الدنيا دار من لا دار له ولها يجمع من لاعقل له.

قوله عليه‌السلام: «والحكمة وضدها الهوى».

الحكمة هى‌العلم بحقائق‌الاشياء كماهى بقدر الطاقة والعمل على وفقه، والهوى الرأى الفاسد و اتباع النفس شهواتهـا الباطلة، ويحتمل ان يكون المراد بالحكمة ما يستعمل فى كتب‌الاخلاق، وهوالتوسط فى‌القوة الفكرية بين‌الافراط الذى هوالجربزة والتفريط الذى هو البلاهة، فيكون‌المراد بالهوى الجربزة بما يلزمها من‌الاراءالفاسدة والعقائد الباطلة لانها تضادالحكمة التى بهذاالمعنى وكلا المعنيين من صفات العقل و ملكاته و مقابلاهما من صفات‌الجهل و توابعه.

قوله عليه‌السلام: «والوقار وضده‌الخفة»، الوقار و هوالثبات والسكينة والحلم و الرزانة من خصائص العقل، والخفة وهى‌الطيش والعجلة من فعل‌الشيطان وتـوابع

الجهل.

قوله عليه‌السلام: «والسعادة وضدها الشقاوة»، السعادة نيل ما تشتهيه‌النفس مع الشعور به والشقاوة فقد ذلك مع‌الشعور به‌فيكون مقابلا لها تقابل التضاد.

واعلم‌ان الخير بالحقيقة هوالوجود، والسعادة الحقيقية هی ادراك ما هوالخير، والشر الحقيقی‌هوالعدم، والشقاوةالحقيقية هی‌ادراكه، لكن‌الوجودات متفاوته‌متفاضلة فكلما وجوده اشد و اتم،كانت خيريته اقوی واعظم وادراكه الذواشهی ومدركه اسعد و ابهی.

و اشرف الموجودات و اتمها، هوالحق الاول وبعده الذوات القدسية علی درجات شرفهم وقربهم من‌الحق، و اخس الموجودات و انقصها، هوالمادة الجسمية و الزمان و الحركة وما يشبهها، فاعظم السعادات ادراك الحق‌تعالی وملكوته بالايمان فی‌هذا اليوم بالله وملائكته و انبيائه وكتبه و رسله و اوليائه، فان المعرفة و اليقين فی الدنيا ينقلب مشاهدة و رؤية فی‌الاخرة و المرء يحشر الی من احبه.

و اعلم ان القدر الذی يناله العارف بالله من‌البهجة و السعادة خاف[1] اليوم‌علينا فلايمكننا ان نعلم قدرمايحصل للنفس منها، فان البهجة تابعة للمشاهدة لانها اشدانحاء الادراك، وحيث‌يخفی قدرالمشاهدة يخفی قدرالبهجة، لكنه من‌المعلوم ان النفس‌التی ترتاح فی‌هذه الحيوة الی ذكرالله و يفرح بسماع صفاته وصفات جبروته بينها وبينه، مناسبة تؤذن بانه ينال من روح‌السعادة عندالفراغ عن شواغل الدنيا قدراً يعتدبه و خصوصاالنفوس العاقلة التی‌تزينت بمعرفةالله عزوجل، فان لها من‌الابتهاج مرتبة تكل الالسن عن وصفها.

ولاتظنن ان روح العارف من الانسراح فی رياض المعرفة[2] وبساتين علمه اقل من انيدخل الجنة ويقضی فيها شهوة البطن و الفرج، و انی تتساويان؟ ولاتستبعد ولا تنكر ان يكون من‌العارفين‌من رغبته فی‌فتح ابواب المعارف لينظر الی‌ملكوت‌السماء

۱ــ ای لم يظهر.

۲ــ معرفته (النسخة البدل فی‌الاصل للشارح).

والارض، وجلال خالقها ومدبرها وهوبعد فی الدنیا اکثر من رغبته فی المأکول الهنیء[1] و المنکوح الشهی و الملبوس البهی؟

فکیف فی الاخرة التی یصیرفیها العلم عینا والمعرفة مشاهدة والتخییل ابصاراً! ثم کیف لایکون هذه السعادة اعظم من لذة البطن والفرج، والرغبة الیها اغلب علی العارف البصیر وهی مشارکة للملائکة فی الفردوس الاعلی وحظیرة القدس! اذلاحظ للملائکة فی المطعم والمشرب والمنکح ولعل تمتع البهائم بالمنکح والمطعم والمشرب ازید من تمتع الانسان.

فان کنت تری مشارکة البهائم فی لذاتها احق بالطلب و الرغبة من مشارکة الملاء الاعلی فی فرحهم وسرورهم بمطالعة جمال الحضرة الربوبیة فما اشد جهلك و غبنك وما اخس همتك؟ وقیمتك علی قدرهمتك.

فالعارفون لمارزقوا شهوة المعرفة ولذة النظر الی جلال الله تعالی، فهم من مطالعتهم جمال الحضرة الربوبیة فی جنة عرضها السموات والارض لابل هی اکبر و اوسع و ادوام وابقی.

و العارفون ینظرون الی العاکفین فی حضیض الشهوات الحسیة نظر العقلاء الی الصبیان عندعکوفهم علی لذة اللعب، ولذلك تراهم یستوحشون من الخلق ویؤثرون العزلة والخلوة لذکرالله وهواحب الاشیاء الیهم ویهربون من الجاه والمال علماً بانها تشغلهم عن لذة المناجاة ویعرضون عن اهلهم و اولادهم ترفعاً عن الاشتغال بهم عن ذکرالله تعالی، وتری الناس یضحکون علیهم ویسخرون منهم وینسبون حالهم الی السفه والجنون وهم اعقل الناس، وهم ایضاً یضحکون علی الناس بقناعتهم بمتاع الدنیا الفانیة ویقولون: ان تسخروا منا فانانسخرمنکم کماتسخرون فسوف تعلمون (هود-۳۸ و۳۹).

فالعارف مشتغل بتهیئة سفینة النجاة لنفسه و لغیره لعلمه بخطر المعاد، فیضحك علی اهل الغفلة ضحك العاقل علی الصبیان اذا اشتغلوا باللعب بالصولجان، فالعجب ممن یشتغل ویقنع عن النظرالی جلال الحضرة الربوبیة الی اللذات الباطلة والشهوات

۱- ای: السائغ.

العاجلة مع غاية اشراقه و ظهوره، فانه اظهر الاشياء و اجلاها ولم يمنع القلوب من الاستهتار بذلك الجمال الا عدم تزكيتها عن كدورات الشهوات او شدة الاشراق و ضعف الاحداق.

فسبحان من اختفى عن بصائر الخلق لغاية جلائه و احتجب عنهم لشدة ظهوره؛ وكما علمت حال حقيقة السعادة و درجاتها، فقس عليه حال الشقاوة و دركاتها، وكما ان السعادة راجعة الى الوجود و العقل فالشقاوة الى العدم و الجهل الذى هو ضد العقل.

قوله عليه السلام: «والتوبة و ضدها الاصرار».

التوبة الرجوع من الذنب الى الطاعة لله تعالى وهو[1] يدل على ان الاصل فى الانسان الذى فطره الله عليه هو الايمان والطاعة، و انما يعصى الله بسبب امر طار عليه كما دل عليه قوله صلى الله عليه و اله: كل مولود يولد على الفطرة، والاصرار من الصر وهو الشد و فلان مصرور، اى مأسور موثوق[2] وصررت الناقة شددت عليها الصرار و هو خيط يشد فوق الخلف والتودية[3] لئلا يرضعها ولدها، و اصر على كذا اى اقام و دام عليه.

و قد سبق ان التوبة اسبق المقامات للمريد السالك الى الله تعالى بعد العلم و الارادة وانها منتظمة من امور مترتبة: علم وحال وعمل، وذكرنا كيفية ترتيبها وتفصيلها، و اما وجوبها وفضلها:

فاعلم ان وجوب التوبة، ظاهر بالايات والاخبار وهو واضح بنور البصيرة لمن انفتحت بصيرته و شرح الله صدره بنور الايمان، حتى اقتدر ان يسعى بنوره الذى بين يديه فى ظلمات الارض مستغنيا عن قائد يقوده فى كل خطوة، فالسالك اما اعمى لايستغنى عن القائد فى كل خطوة واما بصير يهدى الى اول الطريق ثم يهتدى بنفسه، وكذا القياس

۱ــ اى الرجوع.

۲ــ اى: الاسير ــ الموثق.

۳ــ التودية خشبة تشد على خلف الناقة اذا صرت.

فی سلوك طريق‌الاخرة والدين، فالناس ينقسمون هذا الانقسام.

فمن قاصر لايقدر على مجاوزة التقليد فی خطوة فيفتقر الى ان يسمع فی كل قدم نصاً من كتاب او سنة وربما يعوزه[1] ذلك فيتحير ويقف، فسير هذا و ان طال عمره وعظم جده مختصر و خطاه[2] قصيرة وحركته يسيرة، ومن سعيد شرح صدره للاسلام فهو على نور من‌ربه يتنبه بادنی اشارة لسلوك طريق‌معوصة[3] وقطع‌عقبات متعبة،فيشرق فی قلبه نور القران و نورالايمان وهو لشدة نور باطنه يجتزی[4] بادنی بيان، ويكاد زيته يضیء ولم تمسسه نار فاذا مسته نار فهو نور على نــور يهدی لنوره من يشاء، فهذا لا يحتاج الى نص منقول فی كل واقعة.

فمن هذا حاله اذا اراد ان يعرف وجوب التوبة فينظر اولا بنور البصيرة الـى التوبة ماهی ثم الى الوجوب ما معناه ثم يجمع بين معنی الـوجوب والتوبة فلايشك فی ثبوته لها، و ذلك ان معنی الـواجب ماهو واجب فی الوصول الـی سعادة الابد والنجاة من‌هلاك السرمد، ومعنی قول القائل: صاركذا واجباً بالايجاب، حديث‌محض لامعنی له، فان ما لاغرض لنا عاجلا و اجلا فی‌فعله وتركه فلامعنی لاشتغالنا به اوجبه غيرنا او لم‌يوجبه.

فاذا عرف‌الوجوب و انه الوسيلة الى سعادةالابد، وعلم ان لاسعادة فی‌دارالبقاء الا بالقرب منه تعالى والوصول الى داركرامته وكـل محجوب عنه فهو شقی لامحالة يحول بينه و بين مـا يشتهيه محترق بنار الفراق و نـار جهنم، و علم ان لامبعد له عن لقاءالله، الا اتباع الشهوات و ارتكاب الخطيئات والانس بهذا العالم الفانی والاكباب على حب ما لابد من فراقه، و علم ان لامقرب من لقاءالله الا قطع العلاقة عن زخـرف الدنيا و لذاتها والاقبال بالكنه على‌الله طلباً للانس بذكـره، والمحبة له بمعرفة جماله

۱ــ ای: يشتد. عوزالشیء: عز فلم يوجد و انت محتاج اليه.

۲ــ جمع الخطوة.

۳ــ ای: الصعبة.

۴ــ ای: يقطعه ــ سلكه و خلفه.

و جلاله على قدر طاقته و همته، و علم ان الذنوب التى هــى اعراض عن‌الله و اتباع للشهوات و محاب للشياطين اعداء الله المبعدين عــن حضرته بكونه محجوبا مبعداً عن‌الله.

فلايشك فى ان الانصراف عن طريق البعد واجب للوصول الى القرب، و انما يتم‌الانصراف‌بالعلم والندم والعزم، فانه مالم‌يعلم ان‌الذنوب اسباب‌للبعد عن‌المحبوب لم‌يتندم ولم يتوجع قلبه بسبب سلوكه فى‌طريق البعد، وما لم‌يتوجع فلايرجع ومعنى الرجوع الترك والعزم.

فلاشك فى ان المعانى الثلاثة ضرورية فى‌الوصول الى السعادة فهكذا يكــون الايمان الحاصل عن نور البصيرة، و اما من لم يترسخ قدمه لمثل هذا المقام المرتفع ذروته، المنخفض عن حدوده اكثرالخلق، ففى التقليد والاتباع مجال رحب يتوصل به الى‌النجاة من‌الهلاك.

فليلاحظ فيه قول‌الله وقول رسوله وقول الائمة المعصومين عليه وعليهم الصلوة والسلام: فقد قال‌الله تعالى: توبوا الى‌الله جميعا ايها المؤمنون لعلكم تفلحون (النور-۳۱)، وقال تعالى: يا ايها الذين امنوا توبوا الى‌الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم (التحريم-۸) الاية، ومعنى‌النصوح الخالص‌لله الخالى عــن الشوائب مأخوذاً من‌النصح، ويدل على فضل التوبة قــوله تعالى: ان‌الله يحب‌التوابين و يحب المتطهرين (البقرة -۲۲۲).

وقال رسول‌الله صلى‌الله عليه واله: التائب حبيب‌الله، و التأئب من‌الذنب كمن لاذنب‌له، وفى‌رواية ابى‌عبيدة عن‌ابى‌جعفر عليه‌السلام قال: سمعته يقول، الله اشدفرحا بتوبة عبده من رجل اضل راحلته و زاده فى‌ليلة ظلماء فوجدها، فالله اشد فــرحاً بتوبة عبده من ذلك الرجل‌براحلته حين وجدها.

وفى‌رواية اخرى‌عن‌ابى‌عبدالله عليه‌السلام‌قال: ان‌الله يفرح بتوبة عباده‌المؤمنين اذا تابوا كما يفرح احدكم بضالته اذا وجدها، وفى‌بعض‌الروايات: الله افرح بتوبــة

عبده المؤمن من رجل نزل فی ارض دویة[1] مهلکة معه راحلته علیها طعامه وشرابه فوضع رأسه فنام نومة فاستیقظ وقد ذهب راحلته فطلبها حتی اذا اشتد علیه الجوع والعطش اوماشاءالله، قال[2] ارجع الی مکانی الذی کنت فیه فانام حتی اموت، فوضع یده علی ساعده لیموت فاستیقظ فاذن راحلته عنده، علیها زاده وشرابه فقال من فرحه اذا اراد شکرالله: انا ربك وانت عبدی[3] فالله اشد فرحاً بتوبة العبد المؤمن من هذا براحلته.

و الاحادیث فی ذلك لاتحصی والاجماع منعقدمن الامة علی وجوبها ولاخلاف فیه؛ ومن معانیها ترك المعاصی فی الحال والعزم علی ترکها فی الاستقبال و التدارك لماسبق من التقصیر ولاشك فی وجوبه.

واما التندم علی ماسبق والتحزن علیه فواجب وهوروح التوبة و به تمام التلافی، فکیف لایکون واجباً بل هو نوع تألم یحصل لامحالة عقیب حقیقة المعرفة بما فات من العمر وضاع فی سخط الله، فهذه حقیقة التوبة و وجوبها و فضلها، فالاصرار علی المعصیة ضدها لانه فی غایة الخلاف لها بحسب اجزائها الثلاثة: من العلم والحال والعمل جمیعا کما یظهر بالتأمل والمقایسة.

قوله علیه السلام: «الاستغفار وضده الاغترار».

الاستغفار مأخوذ من الغفر وهوالتغطیة والستر، ومنه المغفر وهومایلبسه الدارع علی رأسه من الزرد[4] ونحوه، ومن اسماءالله تعالی الغفار والغفور وهما من ابنیة المبالغة ومعناهما الساتر لذنوب عباده وعیوبهم المتجاوز عن خطایاهم، یقال: غفرالله لك یغفر غفراً و غفراناً ومغفرة، و المغفرة الباس الله تعالی العفو للمذنبین، فمعنی الاستغفار طلب المغفرة و العفومنه تعالی والداعی للعبد علی طلب المغفرة من الله علمه بتقصیره فی جنب الله و اطلاعه علی عیوب نفسه و زلالة ونقائصه.

۱ــ ای المفازة.

۲ــ ای: الرجل.

۳ــ ای یقول لشدة فرحه عبارة غیر منتظمة والحال انه اراد الشکر.

۴ــ الدرع المزرودة: التی یتداخل بعضها فی بعض.

فالغرور ضده لانه غفلة وجهل الا انه نوع خاص من الجهل، لانه يستدعى مغروراً فيه ومغروراً به وهو الذى يغره بخلاف الجهل مطلقا فانه لايستدعى ذلك، فمهما كان المجهول المعتقد شيئا يوافق الهوى وكان السبب للجهل شبهة ومخيلة فاسدة يظن انها دليل ولايكون دليلا، سمى الجهل الحاصل به غروراً، فمن ظن بنفسه الخير وهو مخط فيه فهو مغرور، وهذا حال اكثر الناس فهم مغرورون و ان اختلفت اقسام غرورهم و درجاتها، و اظهرها غرور الفساق و الكفار و العصاة و اخفاها غرور الزهاد و النساك والقراء لانهم يغرون بالله.

وكل ماورد فى فضل العلم و ذم الجهل فهو دليل على ذم الغرور لما علمت انه قسم خاص منه، قال سبحانه فى ذم الغرور: فلاتغرنكم الحيوة الدنيا و لايغرنكم بالله الغرور (لقمان- ٣٣)، و قال ايضاً: ولكنكم فتنتم انفسكم وتربصتم و ارتبتم وغرتكم الامانى (الحديد -١٤)، و عن الرسول صلى الله عليه واله انه قال كما ذكر سابقا: حبذا نوم الاكياس وفطرهم كيف يغبنون سهر الحمقى واجتهادهم، ولمثقال ذرة من صاحب تقوى ويقين افضل من ملاء الارض عبادة من المغترين.

قوله عليه السلام: «و المحافظة وضدها التهاون».

حفظت الشىء حفظاً حرسته واستظهرته ايضاً والحفظة الملائكة الذين يكتبون اعمال بنى آدم، والمحافظة المراقبة، والحفيظ المحافظ، وحفظ الشىء منعه من الضياع، ومنه قولهم: الحفظ خلاف النسيان، وقد يجعل عبارة عن الصون وترك الابتذال، يقال: فلان يحفظ نفسه ولسانه، اى لايبتذله فيما لايعنيه، ومنه قوله تعالى: و احفظوا ايمانكم (المائدة- ٨٩)، فى احد الوجوه اى صونوا ولاتبتذلوها، والغرض صون المقسم به عن الابتذال وبيانه فى قوله: ولاتجعلوا الله عرضة لايمانكم (البقرة -٢٢٤)، فتبتذلوه بكثرة الحلف.

والمراد من المحافظة ههنا المراقبة والمداومة على فعل الخير كالصلوة ونحوها من الطاعات لكونها ضد التهاون كما فى قوله تعالى: حافظوا على الصلوات (البقرة-٢٣٨)، اى بالمداومة عليها والاداء لوقتها من غير تهاون و هو من الهون بالضم، والاسم

الهوان والمهانة ای الذل و الضعف، و استهان به وتهاون به استحقره و استخف به.

قوله علیه السلام: «والدعاء وضده الاستنکاف».

الدعاء طلب الرحمة من الله علی وجه الاستکانة والخضوع وهو من اسباب نزول الرحمة و الخیر کالمطر والرزق وغیرهما، و وجوبه وفضله معلوم من العقل و الشرع لقوله تعالی: ادعونی استجب لکم (غافر ـ ۶۰).

و روی زرارة عن ابی جعفر علیه السلام قال: ان الله عزوجل یقول: ان الذین یستکبرون عن عبادتی سیدخلون جهنم داخرین (غافر ـ ۶۰)، قال: هو الدعاء وافضل العبادة الدعاء، قلت: ان ابراهیم لاواه حلیم (التوبة ـ ۱۱۴)، قال: الاواه الدعاء، والاخبار فی فضله لایحصی وهو لاینافی القضاء[۱] کما بیناه فی کتبنا الحکمیة.

وعن میسر بن عبدالعزیز عن ابی عبدالله علیه السلام قال: قال لی: یا میسر، ادع ولاتقل ان الامرقد فرغ منه، ان عندالله عزوجل منزلة لاتنال الابمسألة، ولوان عبداً سدفاه ولم یسأل لم یعط شیئا فسل تعط، یا میسر انه لیس من باب یقرع الایوشك ان یفتح لصاحبه، فقد ظهر من کلامه علیه السلام ان الدعاء سبب من اسباب حصول المبتغی، فکون الشیء متوقفا علی سببه لایدافع کونه مما قضی الله حصوله، اذ کما جری فی القضاء حصوله فقد جری ایضا حصول هذا السبب وکونه مسبباً عنه.

ومن سخیف ما قاله بعض الظاهریین المتکلمین انه لافائدة فی الدعاء، لان المطلوب ان کان معلوم الوقوع عندالله تعالی کان واجب الوقوع و الافلایقع، لان الاقدار سابقة و الاقضیة واقعة وقدجف القلم بماهو کائن فالدعاء لایزید ولاینقص فیها شیئا، ولان المقصود ان کان من مصالح العبد فالجواد المطلق لایبخل به و ان لم یکن من مصالحه لم یجز طلبه، و لان اجل مقامات الصدیقین الرضا واهمال حظوظ النفس و الاشتغال بالدعاء ینافی ذلك، ولان الدعاء شبیه بالامر و النهی و ذلك خارج عن الادب. ولهذا ورد فی الکلام القدسی: من شغله قرائة القران عن مسألتی اعطیته افضل ما اعطی السائلین.

۱ــ لان الدعاء ایضاً من القضاء.

و هـذا ظن فـاسد و قـول سخيف صادر عـن جاهل لا يعرف الحقائق عـن مـواضعها و اصولها ، فان الدعاء مما يقاوم القضاء لامـن حيث انه فعل العبد فانه من هذه الحيثية مما يتحكم فيه القضاء، لانه لو لم يقض عليه ان يدعو لم‌يكن يدعو، ولكن من‌حيث ما علمنا الله عزوجل وامرنا به‌حيث قال: ادعونی استجب لكم (غافر - ۶۰)، وقال: ادعوا ربكم (الاعراف - ۵۵).

فان الدعاء من‌هذه الحيثية انما ينبعث حيث ينبعث القضاء، فلاتسلط القضاءعليه فان‌كلا منهما من‌الله و لسان‌العبد والحالة هذه ترجمان الدعاء، لانه ما دعا بنفسه ولكن بامرالله عزوجل وكل من‌فعل شيئا بامر احد فيده يد الامر،كما امرالملك بعض خدامه ان يضرب ابناً للملك فان يد الخادم والحالة هذه يدالملك، ولوكان اليد يده لم‌يستطع ان يمدها الی‌ابن‌الملك و يبست دون ذلك يده، و انك لتعلم ان‌الدعاء لايتحكم‌علی‌الله وانما يتحكم علينا، والله غالب علی امره (يوسف-۲۱)، فاذاكان الدعاءموصول‌الاصل بالموضع الذی اتصل به القضاء فالقضاء والدعاء سواءٍ فيتعالجان والحكم لما غلب و من غلب سلب، هذا ما ذكره بعض‌المحققين.

وقال العلامة النيشابوری فی‌تفسير قـوله تعالی: واذا سألك عبادی عنی فانـی قريب (البقرة - ۱۸۶).

قال جمهـور العقلاء: ان الـدعاءِ مـن اعظم مقامات العبودية و انه مـن شعار الصالحين و اداب الانبياء والمرسلين، والقران ناطق بصحته عن‌الصديقين والاحاديث مشحونة بالادعية المأثورة بحيث لامساغ للانكار ولا مجال للعناد، والسبب العقلی فيه: ان‌كيفية علم‌الله و قضائه غير معلومة للبشر غائبة عـن العقول، والحكمة الالهية تقتضی ان يكـون العبد معلقا بين الخوف والرجاءِ اللذين بهما تتم العبودية ، و بهذا الطريق صححنا القول بالتكاليف مع الاعتراف باحاطة علم‌الله تعالی و بجريان قضائه و قدره فی‌الكل.

و ما روی عن جابر انه جاءِ سراقةبن مالك‌بن جعشم فقال يا رسول‌الله: بين لنا ديننا كأنا خلقنا الان، ففيم‌العمل اليوم؟ فيما جفت به الاقلام وجرت به المقادير ام فيما

یستقبل؟ قال: بل‌فیما جفت به الاقلام وجرت به المقادیر، قال: ففیم‌العمل؟ قال: اعملوا فکل میسر لما خلق له، وکل عامل بعمله منبه علی ماقلناه، فان النبی صلی‌الله علیه و اله علقهم بین الامرین رهبهم بسابق‌القدر ثم رغبهم فی‌العمل ولم‌یترک احدالامرین للاخر فقال: کل میسر لما خلق له، یرید انه میسر فی‌ایام حیوته للعمل الذی سبق الیه‌القدرقبل وجوده، الا انک یجب ان تعلم الفرق بین‌المیسر والمسخر کیلا تغرق فی لجة القضاء والقدر وکذا القول فی‌باب‌الرزق والکسب.

والحاصل: ان الاسباب والوسائط والروابط معتبرة فی‌جمیع امور هذاالعالم، ومن‌جملة‌الوسائط والوسائل فی‌قضاءالاوطار الدعاءِ والالتماس کما فی‌الشاهد، فلعل‌الله سبحانه قدجعل دعاءالعبد سبباً لبعض مناجحه[1]، فاذاکان‌کذلک فلابدان یدعو حتی‌یصل الی مطلوبه، ولم‌یکن شیء من ذلک خارجا عن قانون‌القضاء السابق[2] وناسخاً للکتاب المسطور، انتهی‌کلامه.

و اما قوله: الاشتغال بالدعاء ینافی الرضاء بالقضاء الذی هو اجل مقامات الصدیقین فالجواب: انه انما ینافیه لوکان لاجل حظوظ‌النفس، واما اذاکان الداعی عارفا بالله عالماً بانه لایفعل الا ما وافق مشیته[3] و دعا امتثالا لامرمولاه فی‌قوله: ادعونی ونحوه من‌غیر ان‌یکون فی‌دعائه حظ من‌حظوظ نفسه فلامنافاة بینهما. واماقوله: الدعاء شبیه بالامر والنهی ففی غایة الرکاکة، فان صیغة افعل ولاتفعل مشترکة بین الطالب علی صفة الاستعلاء والتسلط فیقال لها الامر والنهی و بین ما یکون علی هیئة الخضوع والتسفل فیقال لها الدعاءِ.

فلاشک ان الدعاء اظهار الذل والانکسار والاقرار بسمة العجز والافتقار و تصحیح نسبة العبودیة والانغماس فی غمرات النقصان الامکانی والاملاس[4] عن‌الترفع

۱ــ ای حوائجه.

۲ــ بل هذاالدعاء ایضا من‌القضاء.

۳ــ ومشیته مطابقة لاقتضاء الاعیان الثابتة.

۴ــ ای تخاص و افلت ــ و ملس‌الرجل بلسانه: داهنه و تملقه.

والاستعلاء الى حضيض الاستكانة والحاجة والفاقة، ولهذا ورد: من لم يسأل الله يغضب عليه.

فاذن ثبت كونه من اجل المقامات وافضل الحالات والاستنكاف الذى ضده من ارذل المقامات و اخس الحالات الدالة على تناهى الجهل وغاية الحمق.

قوله عليه‌السلام: «والنشاط و ضده الكسل والفرح و ضده الحزن».

فى الحديث: فكأنما انشط من عقال، اى حل من عقدة، وكثير ما يجىء فى الرواية: كأنما نشط من عقال، وليس بصحيح، يقال: نشطت العقدة اذا عقدتها وانشطتها اذا حللتها، ويقال: نشطت الدلو من البئر اذا جذبتها ورفعتها اليك، وفى الرواية: بايعت النبى صلى الله عليه و اله على المنشط والمكره، المنشط مفعل من النشاط و هو الامر الذى تنشط له و تخف اليه و تؤثر فعله وهو مصدر بمعنى النشاط و تنشطت الدابة فى سيرها شدت، والمراد ههنا النهوض للعبادة على وجه الخفة والسهولة.

والكسل التثاقل من الامر، وقد كسل بالكسر فهو كسلان و قوم كسالى و امرأة مكسال لايكاد تبرح مجلسها، فاذن النشاط والخفة للسلوك والسير الحثيث الى الله تعالى والعود الى حظيرة القدس والمأوى من شأن العقل.

والتثاقل الى الارض للرضاء بالحيوة الدنيا من الاخرة والاخلاد الى ارض الابدان والاجساد لاستيفاء الهوى وقضاء الشهوة من عادة الجهل؛ والفرح معناه السرور والنشاط، والفرح ايضاً بمعنى البطر و هو مذموم، ان الله لايحب الفرحين (القصص ـ ۷۶)، والمراد ههنا الاول والحزن خلافه، والوجه فى كون الفرح من صفات العقل لانه من لوازم ادراك المحبوب، وكلما كان المطلوب اشرف واعلى فادراكه و ادراك صفاته وافعاله و اثاره الذ وابهج و فرحان المدرك به اشد و اكثر.

فالعارف افرح خلق الله و اهشهم و هو فرحان بالحق و بكل شىء، لانه يرى كل شىء من الحق راجعاً اليه لانه ينظر الى الاشياء بنور ربه الذى هو نور السموات والارض.

واما الجاهل الذى لم يدرك الاشياء الا من طرق الحواس ولم يطلبها الا بطريق

الشهوة والغضب فهو بمعزل عن الفرح والسرور، لان هذه كلها افات و امراض طرأت على النفس ولاجلها تستدعى النفس مايسكن لهبها وكربها من الاكل والشرب والجماع و غير ذلك من الشهوات الدنيوية، فزعم الجاهل انهذه لذات حقيقية وسمى مايحصل له عقيب انفعاله عنها فرحا و سرورا من باب الغلط والاشتباه فيحصل بسببه الغرور كما قال تعالى: انما الحيوة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم و تكاثر فى الاموال والاولاد كمثل غيث اعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يكون حطاماً وفى الاخرة عذاب شديد، و مغفرة من الله و رضوان وما الحيوة الدنيا الا متاع الغرور (الحديد ــ ٢٠).

و منشأ هذا الغلط وهذه التسمية عدم وجدان ما هو اللذة والسرور بالحقيقة و عدم الاطلاع على ان اللذات الدنيوية كلها من اكل الطيب وشرب العذب ولبس اللين و ركوب الهملج[١] و قهر العدو والتمتع بالحسناء فى الحقيقة حاجات متبعة وضرورات مزعجة و خصوصاً عند العقلاء والمتيقظين من العلماء، لان الاكل والشرب انما هو لدفع الم الجوع والعطش واللبس لدفع الم الحر والبرد والركوب لمنع[٢] الم المشى و قهر العدو لطلب التشفى من الم الغيظ والنكاح انما يعد لذة لدفع حرقة الشهوة فى مجارى التضيب والفرج بورود المنى عليها كالمرهم على الجراحة فيسكن بها المها.

ثم مع ذلك انما تحصل هذه المسماة باللذة بمباشرة عضو من حقه ان يستر و يستحى من كشفه وخصوصا من الرجال العقلاء الذين يكرهون ان يكشفوا عن سواعدهم مثلا، ففى تلك الحال يحتاج الفاعل الى كشف عضوه المستور و يضطر الى كشف مثله من المفعول، فما اخس هذه اللذة عند العاقل المتيقظ وما اوهنها عليه و اقبحها عنده و افضحها لديه! ثم الحاجة غير طيبة ولا لذيذة فى نفسها.

و هذه الاحوال كلها حاجات منشأها نقائص و افات، والحاجات والافات كلها الام ومحن ولو كانت فيها فضيلة لما تنزهت عنها الملائكة المكرمون المقربون. و فى

١ــ البرذون ــ مشى مشية سهلة فى سرعة.

٢ــ لدفع (النسخة البدل فى الاصل للشارح).

ادعية بعض الصالحين من العلماء: اللهم انی اسئلك غير محكم ان تكفيني مؤنة هذا الجسد الذى هو سبب كل مذلة و اصل كل حاجة و الجاذب الى كل بلية و الطالب لكل خطيئة، و ان تيسر الخلاص منه على اسهل وجه و افضل حال الى خير معاد و احسن مآل بمنك وفضلك ياذالمن و الافضال.

قوله عليه‌السلام: «والالفة وضدها الفرقة».

الوجه فى كون الالفة من صفات العقل، انه جوهر مرتفع الذات عن الاجسام والجسمانيات وعالمه عالم الوحدة والجمعية ومنه يتفرع كل اثر وخير ورحمة، والجهل صفة النفوس المتعلقة بالاجسام و صورها التى وجودها عين قبول الانقسام والافتراق، و وحدتها عين قوة الكثرة ووصلتها عين الانفصال والمباينة، فكل واحد من ذوى النفوس الجزئية قبل ان يستكمل ذاته عقلا بالفعل لايحب الا نفسه، بل يعادى غيره ويحسده على ما اتاه‌الله من فضله، و اذا احب بعضهم بعضاً فانما احبه ليتوسل به الى هواه و شهوته فما احب الا نفسه.

ولذلك اذا ارتفعت الاعراض والاعواض بينهم كما فى الاخرة، رجعوا الى ما كانوا عليه من الفرقة والعداوة كما فى قوله تعالى: الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقون (الزخرف ـ ۶۷).

قوله عليه‌السلام: «والسخاء وضده البخل».

ان من مكارم الاخلاق و محاسن الصفات التى يقتضيها العقل و يتصف بها العاقل و حث عليها الشرع هى السخاوة والكرم، فينبغى للمرء ان يكون حاله عند فقد المال القناعة و ترك الحرص وعند وجوده البذل والايثار واصطناع المعروف والتباعد من البخل والشح.

والسخاء من اخلاق الانبياء عليهم‌السلام و هو اصل من اصول النجاة و بركته تعود الى النفس، قال تعالى: ومن يوق شح نفسه فاولئك هم المفلحون (الحشر ـ ۹)، و عنه صلى‌الله عليه و اله: السخاء شجرة من شجرة الجنة اغصانها متدلية الى الارض، من اخذ منها غصناً قاده ذلك الغصن الى الجنة، وفى رواية اخرى: السخاء شجرة فى

الجنة فمن كان سخياً اخذ بغصن منها فلم يتركـه الغصن حتى يـدخله الجنة؛ والشح شجرة فى النار فمن كان شحيحاً اخذ بغصن منها فلم يتركه ذلك الغصن حتى يدخله النار.

واعلم ان السخاء جزء من الايمان، وعن جابر رضى الله عنه قال: قيل يارسول الله: اى الايمان؟ فقال: الصبر والسماحة، و عنه صلى الله عليه و اله: ماجبل الله تعالى ولياله[۱] الا على السخاء و حسن الخلق، ولايخفى عليك ان الكرم لاينحصر افراده فى بذل المال بل الشجاعة ايضاً نوع من الكرم بل هى اعلى ضروبه، لان الشجاع يجود بنفسه والنفس اعز من المال، فمن جاد بنفسه سهل عليه الجود بماله، و منه ايضاً: ترك الانتقام و نسيان ماجرى عليه من ظلم الاعداء و كيد الحساد.

و قال ابوعلى بن سينا فى الاشارات: العارف شجاع و كيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت، و جواد و كيف لا و هـو بمعزل عن محبة الباطل، و صفاح للذنوب و كيف لا ونفسه اكبر من ان تجرحها زلة[۲] بشر، و نساء للاحقاد و كيف لا و ذكره مشغول بالحق.

قال سلطان المحققين حامل عرش الحكمة والتحقيق نصير الدين الطوسى قدس سره القدوسى فى شرح هذا الكلام و اجاد فيما افاد: الكرم يكون اما ببذل نفع لايجب بذله او بكف ضرر لايجب كفه، والاول يكون اما بالنفس و هو الشجاعة او بالمال و ما يجرى مجراه و هو الجود وهما وجـوديان، والثانى يكون[۳] اما مع القدرة و هـو الصفح والعفو واما مع عدم القدرة[۴] وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان والعارف موصوف بالجميع.

وعن رسول الله صلى الله عليه و اله انه قال: ان بدلاءِ امتى لم يدخل الجنة بصلوة

۱ـ كذا فى الاصل، والظاهر: اوليائه.
۲ـ ذات (شرح الاشارات).
۳ـ اما يكون (شرح الاشارات).
۴ـ مع القدرة على الاضرار وهو الصفح واما لامع القدرة (شرح الاشارات).

ولاصيام ولكن دخولها بسخاء الانفس و سلامة الصدر والنصح للمسلمين، و عن على ابن ابـى‌طالب عليه‌السلام: اذا اقبلت الدنيا فانفق منها فانها لاتفنى، واذا ادبرت عنك فانفق منها فانها لاتبقى و انشد:

لا تبلخن بـدنيا و هـى مقبلة فليس ينقصها التبذيـر والسرف
فان تولت فاحرى ان تجود بها فالمدح منها اذا ما ادبرت خلف

و عـن الصادق عليه‌السلام: اللؤم من الكفر و اهل الكفر فى النار، والجـود والكرم من الايمان و اهل الايمان فى‌الجنة، و غير ذلك من‌الاخبار والاثار الدالة على فضيلة السخاء والجود مما لايعد ولايحصى، وكذلك البخل والتقتير من صفات الجهل والكفر، وكل مايدل من‌العقل والشرع على مدح السخاء فهو دال على‌ذم‌البخل لانهما متضادان، على ان الدال على مذمة البخل نفسه من‌الكتاب والسنة ايضا متكاثر فقد قال تعالى:

ومن يبخل فانما يبخل عن نفسه (محمد ـ ۳۸)، وقال: ولايحسبن الذين‌يبخلون بما اتيهم‌الله من فضله هو خيراً لهم بل هـو شراً لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم‌القيامة (آل‌عمران ـ ۱۸)، وقال: الذين يبخلون و يأمرون الناس بالبخل (الحديد ـ ۲۴)... الاية، وقال: الذين‌يكنزون‌الذهب والفضة ولاينفقونها الى‌قوله: فذوقوا ماكنتم‌تكنزون (التوبة ـ ۳۴ و۳۵)، الى غير ذلك من‌الايات.

وعن رسول‌الله صلى‌الله عليه و الـه انه قال: لايدخل الجنة بخيل ولاخب[1] ولا خائن ولاسيىء الملكة وانه قال صلى‌الله عليه و اله: ثلاث مهلكات: شح مطاع و هوى متبع و اعجاب المرء بنفسه.

و روى ابـن‌بابويه رحمه‌الله فـى الخصال عن ابـى‌جعفر محمدبن على الباقر عليهما‌السلام: ثلاث موبقات و ثلاث منجيات: اما الموبقات فشح مطاع وهوى متبع و اعجاب المرء بنفسه، والمنجيات خوف‌الله عزوجل فى‌السر والعلانية والقصد فـى الغنى والفقر والعدل فى الرضا والغضب، وعـن النبى صلى‌الله عليه و اله: خصلتان لا

۱ـ الخداع.

يجتمعان فى مؤمن: البخل وسوء الخلق، والاحاديث عنه وعن اهل بيته عليهم السلام فى ذلك كثيرة يطول الكلام بذكرها.

و اعلم ان لكل من السخاء والبخل درجات: فارفع درجات السخاء بعد الموت الارادى او بذل المهجة فى سبيل الله الايثار وهو ان يجود بالمال مع الحاجة اليه، لان السخاء كما هو العرف عليه عبارة عن بذل مالايحتاج اليه لمحتاج اوغير محتاج، فالبذل مع الحاجة يكون اشد، وكما ان السخاوة قد انتهى الى ان يسخو على غيره مع الاحتياج فالبخل قد ينتهى الى ان يبخل على نفسه مع الحاجة.

فكم من بخيل يمسك المال ويمرض فلا يتداوى و يشتهى الشيء فلايمنعه منه الا البخل بالثمن! ولو وجده مجاناً لاكله، فهذا يبخل عن نفسه مع الحاجة و ذلك يؤثر غيره على نفسه مع ان له بذلك حاجة، فانظر الى مابين الرجلين من التباعد وكلاهما بشر، فالاخلاق عطايا ومواهب يضعها الله حيث يشاء.

قوله عليه السلام: «فلايجتمع هذه الخصال كلها من اجناد العقل».

اعنى الخمسة والسبعين المذكورة من اخلاق العقل وملكاته وقواه التى كل منها فى الحقيقة بمنزلة جندمن جنود العقل الكامل وعون من اعوانه ورعية من رعاياه و خادم من خدمته وسادن من سدنته، والعقل الكامل هو السلطان القاهر عليها و الرئيس المطاع فيها والمستخدم لها باذن الله فهى السماة باسام متعددة من جهة اعتبارات.

فانها من حيث كونها صفات راسخة تسمى بالاخلاق و الملكات، و من حيث كونها مبادى افعال وانفعالات تسمى بالقوى، ومن حيث كونها لاتفعل شيئا ولاتنفعل بالاستقلال بل باشارة العقل و رأيه وهى مطيعة له يسمى بالخوادم والسوادان، ومن حيث يحفظها العقل ويحرسها عن الافات وهى مضبوطة تحت ضبطه و رعايته كالراعى للغنم و السلطان للرعية تسمى رعايا، بل الراعى و الرعية ههنا بحسب الفطرة والجبلة التى فطرها الله تعالى عليها ابتداء وفى غيرها كصاحب الغنم وغنمه وصاحب الحشم وحشمه انما يكون بحسب التكلف والتعمل.

و دعاء النبى صلى الله عليه واله: اللهم اصلح الراعى و الرعية، اشارة الى حال

العقل او القلب المعنوی وقواه، و اما اسم الاجناد فهو باعتبارمدافعة العقل ومقاومته بها لاضدادها التی هی جنود الجهل والهوی، اذالجند اسم جمع معد للحرب اعواناً و انصاراً و الجمع اجناد وجنود، وقد جندالجنود ای جمعها.

و فی الحدیث: الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناکر منها اختلف، مجندةای مجموعة مهیأة کما یقال: الوف مؤلفة وقناطیر مقنطرة، ومعناه الاخبار عن مبدأ کون الارواح الانسانیة و تقدمها علی الاجساد و انها ابدعت اول کونهاقسمین من ائتلاف و اختلاف کالجنود المجموعة اذا تقابلت وتواجهت.

ومعنی تقابل الارواح: ماجعلها الله علیه من السعادة والشقاوة و الاخلاق الحسنة و السیئة فی مبدأ الخلق یقول: ان الاجساد التی فیها الارواح تلتقی فی الدنیا فتأتلف و تختلف علی حسب ما خلقت علیه، ولهذا تری الرجل الخیریحب الاخیار ویمیل الیهم و الشریر یحب الاشرار ویمیل الیهم.

واعلم ان هذه الاسامی المختلفة بالاعتبارات المختلفة کماهی جاریة فی اخلاق العقل فهی کذلک بالنسبة الی مقابلاتها من توابع الجهل و الهوی، وهذه جنود باطنیة فی غایة البطون، فانالله تعالی جنوداً فی القلوب والارواح وغیرها من العوالم والنشئات لایعلم حقائقها وتفاصیل عددها الاهو کما قال سبحانه:

ومایعلم جنود ربك الاهو (المدثر ـ ۳۱)، ومن جملتها جنودالقلب الانسانی فان الاعضاء وقواها هی الرعایا والجنود وکلها مسخرة للقلب خادمةله مجبولة علی طاعته باذنالله تعالی وهی جندان: جندیری بالابصار وجندلایری الابالبصائر.

اما القسم الاول فهی الجوارح و الاعضاء الظاهرة والباطنة، اما الظاهرةفکالعین و الاذن والید و الرجل و غیرها، واما الباطنة فکالقلب و الدماغ و الکبد و الطحال و نحوها، وکلها مجبولة علی طاعة القلب لایستطیع لهخلافاً ولاعلیه تمرداً، فاذا امرالعین للانفتاح انفتحت و اذا امر الرجل بالحرکة تحرکت و اذا امر اللسان بالتکلم وجزم الحکم بهتکلم وکذا سائرالاعضاء.

واما القسم الثانی فهو علی ثلاثةاضرب: مدرك وباعث ومحرك، فالجنودالمدرکة

هى الحواس وهــى قسمان: ظاهرة كالسمع والبصر والشم و الذوق واللمس و باطنة كالحس المشترك و الخيال و الوهم و الحافظة والذاكرة.

واما الجنود الباعثة فهى كالارادة وبعدها الشهوة لجلب المنافع والغضب لدفع المضار.

و اما الحركة فهى الفاعلة للحركة بمباشرة القابل للحركة و هى المساة بالقدرة وهى مبثوثة فى سائر الاعضاء بواسطة الاعصاب و الاوتــار فتجذبها اوتبسطها فتحصل منها الحركة المكانية و النقلة ويقع بسببها الفعل الذى يريده القلب كالكتابة والمشى فى الخارج.

فانظر الى حكمة الصانع القدير وتدبير العالم الخبير البصير كيف دبرالامر و احكم التقدير فى هذا العالم الصغير الذى هوانموذج للعالم الكبيراعلاه لاعلاه واسفله لاسفله وملكوته لملكوته وملكه لملكه حذوالنعل بالنعل!

ثم انظر كيف دبر وقدر ترتيب الجنود ورتبها على مقتضى حكمته ترتيباً بديعاً يتحير فيه عقول ارباب البصيرة و الشهود حيث رتبها ترتيب الملك و المملكة و السلطان و الرعايا وجعل اشرفها و اعلاها ذاتاً و وجوداً اقواها رئاسة وحكومة واشدها سلطاناً و قهراً و اكثرها اتباعا و رعية وجعل اخسها جوهراً و انزلها وجوداً اقلها رئاسة وتأثيراً وادناها محلا واسفلها موضوعاً واكثفها مكانا وهكذا الــى ان نزل الترتيب من اشرف الاشراف الذى هو العقل الى اخس الاخساء الذى هو العضو الظاهر وهو خادم لاخادم له!

اذلااسفل منه كما ان العقل مخدوم لامخدوم له الاالله وهو خليفة الله فى الملك و الملكوت وكلمة الله العليا ويطيعه القوى المدركــة و المحركة و الجنود الظاهــرة و الباطنة، وتلك الجنود الباطنة التى ايدتها من جنود لم تروها وجعل كلمة الله هى العليا و كلمة الذين كفروا السفلى وهى النفس وهواها التى هى كتاب الفجار والمكذبين، وطاعة تلك الجنود له بوجه تشبه طاعة الملائكة لله تعالى لا يستطيعون له خلافاً ولايعصون الله ماامرهم ويفعلون مايؤمرون (التحريم ـ۶)

و انما يفترقان بشيئين: احــدهما: ان الملائكة عالمة بطاعتها وامتثالها لــربها

دون هذه.

وثانيهما: انهم بمظاهرها التى هى مواضع الشعور المستمرات لايسأمون ولايتعبون يسبحون الليل والنهار لايسأمون بخلاف قوى الانسانية ومواضعها فانها يعرضها الكلال و التعب والفتور و الدثور ولكن مادامت فى هذه الدنيا، و اما فى الاخرة فامرها و امر ابدانها كامر تلك الملائكة و السموات كما ذكره الله تعالى بقوله: و هم فى ما اشتهت انفسهم خالدون (الانبياء-۱۰۲)، وههنا اسرار لايحتملها المقام ويكل عن دركها اكثر الافهام.

و اعلم ان هذه الجنود التى هى القوى والاعضاء بعضها كالراجل وهى الاعضاء وبعضها كالفرسان وهى القوى المحركة وبعضها كالطيور وهى القوى المدركة.

بل نقول بوجه اخر: ان العقل كسليمان عليه السلام و الاعضاء كالبلدان والقوى المحركة كالحيوانات والقوى الغضبية والشهوية كالوحوش والطيور والحواس الظاهرة كالبشر و الباطن كالجن والشياطين، واما الاخلاق الفاضلة والخصال المذكورة وهى- الخمسة والسبعين فكاصحاب سليمان عليه السلام وندمائه الذين جلسوا فى مجلسه الشريف وكانوا من الانبياء و الاولياء عليهم السلام ومؤمنى زمانه وهذه الخصال كلها لايجتمع.

كما قال عليه السلام: «الا فى نبى او وصى نبى او مؤمن قد امتحن الله قلبه للايمان».

اى صفاه و جلاه بنار التكاليف و الرياضات الشاقة و المحن الدنيوية حتى صار كالمرآة المجلوة منورة بنور الايمان، فان الايمان نور يقذفه الله فى قلب من يشاء من عباده عقيب تطهيره وتهذيبه، و ذلك لان معنى الامتحان فى الاصل التصفية والتهذيب و الممتحن هو المصفى المهذب من قولك: محنت الفضة اذا صفيتها وخلصتها من الغش بالنار.

قوله عليه السلام: «و اما سائر ذلك من موالينا فان احدهم لايخلو من ان يكون فيه بعض هذه الجنود حتى يستكمل وينقى من جنود الجهل فعند ذلك يكون فى الدرجة العليا مع الانبياء و الاوصياء».

معناه ان غير النبى والوصى والمؤمن المنور قلبه بنور المعرفة و اليقين بالله و

اليوم الاخر لايخلو من اضداد هذه الجنود وهی الامراض القلبية والرذائل النفسية فان كان من موالی اهل البيت وشيعتهم ومحبيهم فلايخلو احدهم من بعض هذه الجنود الحسنات.

فبحسب ذلك البعض من الفضائل يصفو قلبه ويرفع درجته وبحسب مايبقى فيه من الرذائل يكدر فيه قلبه ويعذب فی النار نفسه حتى اذا استكملت ذاته وتطهر و تزكی قلبه من جميع الامراض والكدورات فعند ذلك يكون فی عليين مع النبيين والصديقين، وان لم يكن من الموالی فان كان مشحون القلب بجنود الجهل كلها اوجلها الغالب على جوهر قلبه فهو فی الدرجة السفلى محشورة مع الكفرة والمنافقين والشياطين؛ وان كان خالياً عن الرذائل والفضائل كلها لكونه ضعيف النفس عديم القلب كالاطفال وكاكثر العوام فهو غير مماحض للايمان محضاً ولا للكفر محضاً فدرجته فی الاخرة درجة الاتباع والمقلدين فيحشر فی زمرة من نشأفيهم وقلدهم من اهل الاسلام و اهل الكفر.

قوله عليه السلام: «و انما يدرك ذلك بمعرفة العقل وجنوده ومجانبة الجهل و جنوده».

يعنی انما ينال ذلك الاستكمال ای التخلق بجميع تلك الخصال او الكون فی الدرجة العليا مع الانبياء و الاوصياء بمعرفة ماهية العقل ومعرفة هذه الجنود والخصال، وهذا اشارة الی ماسبق ذكره من ان كلا من هذه المقامات الايمانية منتظم من علم و حال وعمل، و ان الاصل فی التخلق بها المعرفة ثم الحال ثم تكرر العمل ليصير الحال ملكة راسخة، لان تكرر الاعمال يجعل الاحوال ملكات.

وقوله عليه السلام: «وفقنا الله و اياكم لطاعته ومرضاته».

دعاءٍ لنفسه وشيعته المؤمنين بتوفيق الطاعة و الرضوان و اشارة الى ان السعادة لاتدرك الابعناية الله وتوفيقه. والله ولی الهداية و التوفيق.

الحديث الخامس عشر

«جماعة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن فضال عن بعض اصحابنا عن ابی عبدالله عليه السلام قال: ماكلم رسول الله صلى الله عليه واله العباد بكنه

عقله، وقال: قال رسول الله صلى الله عليه واله: انا معاشر الانبياءِ امرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم».

الشرح

الكلام اسم جنس يقع على القليل والكثير والكليم الذى يكلمك، يقال: كلمته تكليماً وكلاماً و تكلمت كلمة و بكلمة، وكنه الشيء حقيقته و يجيء ايضا بمعنى نهايته وقديجيء بمعنى وقته، وقولهم: لايكتنهه الوصف بمعنى لايبلغ حقيقته او لايبلغ نهايته، والمعنى: ماتكلم الناس بحقيقة مايعقله هو صلى الله عليه واله بنفسه المقدس من المعارف الالهية والحقائق الايمانية اللهم الا بكسوة الامثال كما هو فى القران الكريم لقوله: و تلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون (العنكبوت ـ ۴۳).

و اعلم ان المراد من العباد جمهور الناس والجمع المحلى باللام و ان كان ظاهره للعموم فيدخل فيه كل عبد من عباد الله الا انا نعلم يقيناً ان اميرالمؤمنين عليه السلام غير داخل فى هذا العموم، لانه كان بمنزلة نفس الرسول صلى الله عليه و اله و صاحب سره و نجواه، فكان يعلم كل ما علمه الرسول و عرف كل منهما ما عرفه الاخر عليهما السلام و لقوله صلى الله عليه واله: انا مدينة العلم وعلى بابها.

و اعلم ان بث العلوم والحقائق الى غير اهلها مذموم فى الطرائق كلها، و لهذا كانت الاوائل من الحكماء يرمزون عن الحكمة فى كلامهم ويمنعون التصريح بها حذراً عن الاذاعة لئلا يقع بيد غير الاهل فيكون كتعليق الدر فى اعناق الخنازير، و لهذا لما جاء رجل الى ابن سيرين و قال: رأيت فى المنام كأنى اعلق الدر فى اعناق الخنازير فقال: انك تعلم الحكمة غير اهلها وكان كما قاله، و قد تواردت بذلك الانذارات النبوية والتحذيرات الامامية منها:

ما روى من قوله صلى الله عليه واله: لاتؤتوا الحكمة غير اهلها فتضلوها ولاتمنعوا اهلها فتظلموها وقوله: ان من العلم كهيئة المكنون لايعلمه الا العلماء بالله فاذا نطقوا به لم ينكره الا اهل العزة بالله.

و منها: قول امیرالمؤمنین علیه‌السلام: ان ههنا لعلماً جما لووجدت[۱] لها حملة، ومنها: الابیات المنسوبة الی زین‌العابدین علی‌بن‌الحسین علیهماالسلام: انی لاکتم‌من علمی جو هرة... الابیات.

ومنها: قول جعفرالصادق علیه‌السلام: ان‌الله عیر اقواماً بالاذاعة فی‌قوله‌تعالی: و اذا جاءهم امر من‌الامن او الخوف اذاعوا به (النساء ـ ۸۳)، وایاکم والاذاعة، و قوله علیه‌السلام: من اذاع علینا حدیثنا فهو بمنزلة من‌جحد حقنا.

ومنها: ماقال بعض‌العارفین: افشاء سر الربوبیة کفر، و قال بعضهم: حق‌الاسرار صونها عن‌الاغیار.

الحدیث السادس‌عشر

«علی‌بن محمد عن سهل‌بن زیادعن النوفلی عن السکونی عن جعفر عـن ابیه علیهماالسلام قال: قال امیرالمؤمنین علیه‌السلام: انقلوب الجهال یستفزهـا الاطماع و یرتهنها المنی ویستعلقها الخدائـع.

الشرح

یستفزها ای یستخفها، و رجل فزاءِ ای خفیف، و افززته اذا ازعجته و افزعته؛ و رهنت فلانا الشیء ورهنت‌الشیء عنده وارهنته فالمرهون هو ذلک‌الشیء والمرتهن الذی عنده المرهون.

والمنی بضم المیم جمع المنیة یعنی التشهی والمنی بفتح‌المیم القدر ومنی له ای قـدر و داری منی داره ای مقابلتها ؛ والمنیة الموت لانها مقدرة والجمـع المنایا؛ والامنیة واحدةالامانی؛ والخدائـع جمـع‌الخدیعة وهی‌اسم مایخدع‌به من‌خدعه‌فانخدع ای ختله و اراد به المکروه من‌حیث لایشعر.

و فی الحدیث: الحرب خدعة، و یروی بفتح الخاءِ و ضمها مع سکون الدال

۱ـ اصبت (النهج).

و بضمها مع فتح الدال، فالاول معناه المرة ، ای الحرب ینقضی امرها بخدعة واحدة من الخداع وهو افصح الروایات و اصحها ومعنی الثانی هو الاسم من الخداع ومعنی الثالث: ان الحرب یخدع الرجال وتمنیهم ولاتفی لهم کما یقال: فلان رجل لعبة وضحکة للذی یکثر اللعب والضحك.

ذکر علیه السلام من خصال الجهال ثلاثة امور متقاربة الوقوع: احدها: انها مما یزعج قلوبها ویستخفها الاطماع وان کانت فاسدة خالیة عن سبب صحیح، فان الجاهل کثیراً ما ینزعج من مکانه بطمع فاسد لااصل له ولاطائل تحته.

و ثانیها : ان قلوبهم مقیدة مرتهنة بالامانی الفارغة[1] والامال الکاذبة فکثیراً ما یفرحون بها وتطمئن قلوبهم الیها.

و ثالثها: انهم ینخدعون سریعا فیستسخر قلوبهم خدائع الخادعین و یستعبدها مکر الماکرین، ولهذا یعدهم الشیطان و یمنیهم بالامانی الباطلة ویغرهم فیستفزهم و یستعبدهم بالخدائع، وما یعدهم الشیطان الا غرورا (النساء ـ ۱۲۰).

الحدیث السابع عشر

«علی بن ابراهیم عن ابیه عن جعفر بن محمد الاشعری»، هو جعفر بن محمد بن عبیدالله له کتاب روی عنه محمد البرقی و هو یروی عن القداح کثیرا، «عن عبیدالله الدهقان»، الواسطی ضعیف «صه» قال النجاشی له کتاب روی عنه محمد بن عیسی بن عبید، «عن درست»، بضم الدال وبعده راء وسین مهملة والتاء المنقطة فوقها نقطتین ابن ابی منصور وقیل ابن منصور له کتاب، روی عنه جماعة منهم سعد بن محمد ابوالقاسم الطاطری «عن ابراهیم بن عبدالحمید»، وثقه الشیخ فی الفهرست وقال فی کتاب الرجال: انه واقفی من اصحاب الصادق علیه السلام.

قال سعد بن عبدالله : ادرك الرضا علیه السلام ولم یسمع منه فترکت روایته لذلك.

۱ـ ای: الخالیة.

وقال الفضل بن شاذان: انه صالح، هذا مافى الخلاصة.

وقال زين المجتهدين فى الحاشية: لامنافاة بين حكم الشيخ بكونه واقفيا وكونه ثقة وكذلك قول الفضل انه صالح رحمه‌الله فلا يعارض للقول بكونه واقفياً، انتهى[1].

«قال: قال ابوعبدالله عليه‌السلام: اكمل الناس عقلا احسنهم خلقا».

الشرح

يعنى ان حسن الخلق تابع لكمال العقل، وكما ان العقل قديكون مطبوعا و قد يكون مصنوعا كذلك الخلق الحسن يكون فطريا ومكتسباً، فالفطرى منه تابع للمطبوع من العقل والمكسوب للمكسوب، لان الاول جوهر والثانى نعت، وقد علمت ان العقل مما يشتد جوهره و يكمل ذاته باقتناء المعرفة واليقين، و اذا اكمل جوهر العقل و استنار بنور العلم حسن خلقه لامحالة و اذا حسن الخلق تم العمل و قام العدل فيقع السعادة و يسعى النور يوم القيامة، و اذا نقص العقل و احتجب عن نور البصيرة قبح الخلق و اظلم القلب فاساء الادب وضل عن الطريق وجاء الجور فيقع الشقاوة والظلمات يوم القيامة.

الحديث الثامن عشر

«على عن ابى هاشم الجعفرى»، اسمه داود بن القاسم بن اسحق بن عبدالله بن جعفر بن ابى طالب، كان رحمه‌الله من اهل بغداد، ثقة جليل القدر عظيم المنزلة عند الائمة عليهم‌السلام، شاهد اباجعفر واباالحسن و ابامحمد عليهم‌السلام وكان شريفا عندهم له موقع جليل عندهم روى ابوه عن الصادق عليه‌السلام كذا فى «صه» وزاد الشيخ الطوسى رحمه الله فى الفهرست انه روى ايضا عن الرضا عليه‌السلام مضافا الى الثلاثة وكذا ذكر ابن داود رحمه‌الله، «قال: كنا عند الرضا عليه‌السلام فتذاكرنا العقل و الادب فقال: يا ابا-

١- و ايضاً حكم المحقق فى المعتبر بصحة الرواية التى فى طريقها محمد بن عيسى عن درست عن ابراهيم بن عبدالحميد.

هاشم: العقل حباء من الله و الادب كلفة، فمن تكلف الادب قدرعليه ومن تكلف العقل لم يزد بذلك الاجهلا».

الشرح

الحباء بالكسر العطاءِ وحباه يحبوه‌ای اعطاه، و الادب ادب النفس وهو التعلم و الدرس و المراد به‌السیرة العادلة، وقد ادب بالضم فهو اديب و ادبه غيره فتأدب و استأدب، وعن ابی‌یزید الادب اسم يقع على كل رياضـة محمودة يتخرج بها الانسان فی فضيلة من الفضائل؛ و الكلفة مايتكلفه الانسان ويتجشمه وكلفه تكليفا ای امـره بما يشق عليه.

اعلم ان کلامه عليه‌السلام يحتمل وجهين: احدهما: الظاهر المتعارف و هو ان العقل غريزة من‌الله ليس للكسب فيه اثر و الادب ممايمكن تحصيله بالكسب، و يقدر الانسان على ان يتكلف الاداب و ان لم یکن فـی‌جبلته ولايقدر ان يكتسب العقل اذا لم یکن فی‌جبلته.

و الثانی: ان الادب بحيث متی‌شاء الانسان ان يتكلفه يمكنه و ان لم يكن مما قدحصله سابقا بخلاف العقل، فان‌الرجل‌العامی لواراد ان يتصنع بالعلم والفضل لـم يمكنه ذلك كما فی‌قوله تعالى: لااكراه فی‌الدين (البقره ـ ۲۵۶)، لان‌الدين بالحقيقة هوالايمان و الايمان هوالعلم بالله و اليوم الاخر علماً يقينيا وتصديقاً قلبيا وليس ذلك مقدوراً لكل‌احد، انما الذی يقدرعليه جميع‌الانسان هوالاقرار باللسان والعمل‌بالاركان وهو امرجسمانی کسائر امورالدنيا من الهيآت والحركات و الاشكال وغيرها. ولذلك، الفرق ثابت بين‌الاسلام والايمان.

قالت الاعراب‌آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان فـی قلوبكـم (الحجرات ـ ۱۴)، لان القلب من عالم الغيب والملكوت وهو بيدالله يقلبه كيف يشاء ليس لاحد التصرف فيه و فی احواله، واللسان والجوارح من عالم الخلق والشهادة يتصرف فيه النفس بالتحريك والتشكيك.

فمن رام ان یتکلم بالشهادة او یصلی او یصوم او یعطی الصدقة بماله او یحج براحلته وماله او یغزو فیمکنه فی کل وقت، و من رام ان یؤمن کما امن اهل الحق لایمکنه ذلك الا ان یتنور قلبه بالهام‌الله و هداه، فالایمان عطاء من‌الله فکذاالعقل، سواء کان اصله او کماله حباءِ من‌الله، فان تکرر الادراکات والافکار و کثرة التأملات والاذکار و ان‌کان لها تأثیر فی ازدیاد العقل و اشتداده و تنویر القلب و انفتاح بابه الی الملکوت، لکن الفاعل المعطی هوالحق تعالی بلا توسط الخلق و تلك الامور معدات ومهیئات، ولهذا قال بعض العرفاء: ان‌کل من‌سلك سبیل‌الله علی‌الاستقامة‌یصیر مجذوباً.

الحدیث التاسع عشر

«علی‌بن ابراهیم عن ابیه عن یحی‌بن المبارك» ، لیس ذکر اسمه فی الخلاصة و ذکر فی‌بعض کتب الرجال انه من اصحاب الرضا علیه‌السلام «عن عبدالله‌بن جبلة»، بالجیم المفتوحة والباءِ المنقطة تحتها نقطة المفتوحة واللام المخففة، ابن‌حیان بالحاء المهملة والیاء المنقطة تحتها نقطتین کنیة ابومحمد عربی صلیب روی عن ابیه عن‌جده حیان‌بن ابحر بالحاء المهملة المضمومة والراء المشددة ادرك الجاهلیة؛ و بیت جبلة بیت مشهور بالکوفة وکان عبدالله واقفیا وکان فقیهاً ثقة مشهوراً «صه» قال النجاشی: له‌کتب مات سنة تسع و عشر و مأتین «عن اسحق‌بن عمار عن ابی عبدالله علیه‌السلام قال: قلت[1] جعلت فداك: ان لی جاراً کثیرالصلوة کثیر الصدقة کثیر الحج لابأس به، قال: فقال یااسحق: کیف عقله؟ قال‌قلت[1] جعلت فداك: لیس له‌عقل، قال: فقال: لایرتفع بذلك منه». وفی بعض النسخ لاینتفع بذلك، والفاعل علی‌الاول عمل ذلك‌الشخص و ضمیر منه راجع الی الشخص وعلی الثانی یکون الامر بالعکس[2]، وقوله علیه‌السلام: بذلك، ای بسبب ان لیس له عقل، ومعنی الحدیث ظاهر.

۱ــ قلت له (الکافی).

۲ــ ای: الفاعل ذلك الشخص والضمیر راجع الی العمل.

الحدیث العشرون

«الحسین‌بن محمد»، بن عمران بن ابی‌بکر الاشعری القمی ابوعبدالله ثقة والمذکور فی‌الخلاصةهکذا: الحسین الاشعری‌القمی ابوعبدالله ثقة، قال‌الشهید الثانی فی‌الحاشیة:

کأنه یرید به الحسین بن محمدبن عمران بن ابی‌بکر الاشعری، الثقة و هو شیخ محمدبن یعقوب الکلینی[1]، یفهم ذلک من کتاب النجاشی والروایة عنه فی الکافی کثیرة جداً و کان الاولی التصریح باسم ابیه کما فعل فی کتاب النجاشی و هو غیر مذکور فی کتاب ابن‌داود، انتهی. «عن احمدبن‌محمدالسیاری»، فی‌الخلاصة احمدبن محمد بن سیار بالسین غیر المعجمة و الیاء المنقطة تحتها نقطتین المشددة والراء بعد الالف ابوعبدالله الکاتب بصری کان من کتاب آل طاهر فی زمن ابی‌محمد علیه‌السلام و یعرف بالسیاری، ضعیف الحدیث فاسد المذهب مجفو الروایة کثیر المراسیل، حکی محمدبن محبوب عنه فی کتاب نوادر المصنف[2] انه قال بالتناسخ انتهی.

و قال الکشی انه اصبهانی و یقال بصری «عن ابی یعقوب البغدادی»، الکاتب، اسمه یزیدبن حماد الانباری السلمی ثقة، وفی‌الخلاصة عند وصف ابنه یعقوب انه ابن یزیدبن حماد الانباری السلمی ابویوسف الکاتب من کتاب المنتصر، و قال‌الکشی عن ابن‌مسعود عن الحسن‌بن علی‌بن فضال: انه‌کان‌کاتبا لابی‌دلف القسم[3]، و کان یعقوب‌من اصحاب الرضا علیه‌السلام.

و روی یعقوب عن‌ابی‌جعفر الثانی علیه‌السلام وانتقل الی بغداد وکان ثقةصدوقا وکذلك ابوه. «قال قال، ابن‌السکیت»، اسمه یعقوب‌بن‌اسحق ابویوسف‌کان متقدماعند

۱ـ وفی جامع الرواة: الحسین‌بن احمدبن عامر الاشعری یروی عن عمه عبدالله بن عامر وابن ابی‌عمیر روی عنه الکلینی [لم] ای: ولمن لم یرو عنهم علیهم‌السلام. والاظهر فی‌الملاحظة ان احمد سهو وانه ابن محمد کما صرح به النجاشی.

۲ـ النوادر اخبارمتفرقة لایجمعها باب ولایمکن لکل منها ذکرباب، فیجتمع وتسمی بالنوادر.

۳ـ القاسم (الکشی).

ابی‌جعفر الثانی و ابی‌الحسن علیهماالسلام، قتله المتوکل لاجل التشیع و امره مشهور وکان عالما بالعربیة واللغة مصدقاً لایطعن علیه «صه».

«لابی‌الحسن علیه‌السلام لماذا بعث‌الله موسی‌بن عمران بالعصا ویده البیضاء و الة السحر و بعث عیسی علیه‌السلام بالة الطب وبعث محمدا صلی‌الله علیه و اله وعلی جمیع الانبیاء بالکلام والخطب؟ فقال ابوالحسن علیه‌السلام: ان‌الله لما بعث موسی کان الغالب علی اهل عصره السحر، فاتاهم من عندالله بما لم‌یکن فی وسعهم مثله و ما ابطل به سحرهم و اثبت به الحجة علیهم، و ان‌الله بعث عیسی علیه‌السلام فی وقت قد ظهرت فیه الزمانات و احتاج الناس الی الطب فاتاهم من عندالله بما لم یکن عندهم مثله وبما احیی لهم الموتی و ابرء الاکمه والابرص باذن‌الله و اثبت به الحجة علیهم، و ان‌الله بعث محمداً صلی‌الله علیه و اله فی وقت‌کان الغالب علی اهل عصره الخطب والکلام، و اظنه قال: الشعر، فاتاهم من عندالله من مواعظه و حکمه ما ابطل به قولهم و اثبت به الحجة علیهم قال: فقال ابن السکیت: تالله ما رأیت مثلك قط فما الحجة علی الخلق الیوم ؟ قال: فقال علیه‌السلام: العقل، یعرف به الصادق علی‌الله فیصدقه والکاذب علی‌الله فیکذبه قال: فقال ابن‌السکیت: هذا والله هو الجواب.

الشرح

السحر فی‌اللغة صرف‌الشیء عن وجهه، وکل ما لطف مأخذه و دق فهوسحر، و قد سحره من باب منع سحرا، والساحر العالم به و سحره ایضاً علله و خدعه ایضاً وهو ساحر وهم سحرة، و لفظ السحر فی عرف الشرع مختص بکل امر خفی سببه و یخیل علی غیر حقیقته و یجری مجری التمویه، و متی اطلق ولم یقید افاد ذم فاعله قال تعالی : سحروا اعین الناس (الاعراف ـ ۱۱۶)، یعنی موهوا علیهم حتی ظنوا ان حبالهم وعصیهم تسعی و قال تعالی: یخیل الیه من سحرهم انها تسعی (طه ـ ۶۶)، و قدیستعمل فیما یمدح ویحمد.

وقوله صلی‌الله‌علیه و اله: انمن‌البیان لسحراً، یحتمل الوجهین: المدح والذم،

فمن حيث ان صاحبه قادر على استمالة القلوب بحسن عبارته و ابلاغ كلامه، فمن هذا الوجه يشبه بيانه سحراً ويذكر في مقام المدح، ومن حيث يكون مقتدراً على تحسين مايكون قبيحا وتقبيح مايكون حسناً فذلك يشبه السحر ويكون مذموماً ولذا قال بعضهم في معنى قوله صلى‌الله عليه واله:

ان من البيان لسحرا، اى فيه مايصرف قلوب السامعين وان كان غير حق وقيل: معناه ان من البيان ما يكتسب به من الاثم ما يكتسبه الساحر بسحره فيكون في معرض الذم وقيل: يجوز ان يكون في معرض المدح لانه يستمال به القلوب ويترضى به الساخط ويستذل به الصعب.

واعلم ان السحر على اقسام كثيرة:

منها: سحر الكذابين يخدعون الناس ويخوفونهم باكاذيب الكلام.

و منها: تأثيرات النفوس والاوهام، مثاله: ان الجذع[1] مما يتمكن الانسان من المشي عليها لوكان موضوعا على الارض، ولوكان كالجسر على هاوية لايمكنه المشي عليه وما ذلك الا ان تخيل السقوط، متى قوى اوجبه.

و منها: الرقى[2] والتبخيرات والطلسمات بالاستعانة بالكواكب او بالنفوس الارضية او بالتمزيج بين القوى السماوية والارضية.

ومنها: مايفعله المشعبد من التخيلات و الاخذ بالعيون اما بسرعة التحريكات اوبارائة الاشياء على خلاف ماهي عليه، و من هذا القبيل اغلاط البصر كمايرى راكب السفينة السفينة ساكنة والشط متحركا وكمايرى الانسان النقطة الجوالة دائرة والقطر النازل خطا مستقيماً وامثال ذلك كثيرة.

ومنها: مايفعله المرايا و الانعكاسات الشعاعية.

ومنها: ما يفعله بعضهم من الاعمال العجيبة المبتنية على تركيب الالات المركبة

۱ـ اى: ساق النخلة.

۲ـ رقى جمع الرقية، وهى ان يستعان للحصول على امر بقوى تفوق القوى الطبيعية فى زعمهم او وهمهم.

علی نسب وضعیة و اشکال هندسیة و تحریکها اما بالتسخین بحرارة الشمس اوالناراو لضرورة الخلاء وغیرذلك، ومن هذا الباب صندوق الساعات وجر الاثقال وهو ان یجر ثقیلا عظیما بـآلة خفیفة، وهذا بالحقیقة لاینبغی ان یعدمن السحر لان لها اسباباً معلومة معینة من اطلع علیها قدرعلیها لکن الاطلاع علیها لماکان عسراً شدیداً لایطلع علیها الا الفرد بعدالفردلاجرم عداهل الظاهر ذلك سحراً.

ومنها: الاستعانة بخواص الادویة کما یعمل فی طعام بعض الادویة المبلدة المزیلة للعقل، فاذا تناوله انسان یبلد ذهنه و یزول عقله فربما یتکلم بکلمات مـزخرفة و یفعل افعالا قبیحة.

ومنها: غیر ذلك ولعل الـذی کان سحرسحرة فرعون هومن ضروب تـرکیب الالات علی اشکال عجیبة حیوانیة وتحریکها بالحرارة وغیرها فیخیل من سحرهم انها تسعی، ای یتحرك بنفسها و ارادتها کمشی الحیوان بسرعة.

الطب بحرکات الطاء والطبیب العالم به، و جمع القلة الاطبة والکثرة الاطباء، وماکنت طبیبا ولقد طببت بالکسر، والمتطبب المتعاطی علم الطب وکل حاذق فی امر عارف به فهوطبیب عندالعرب، وبه سمی الطبیب الذی یعالج المرضی ویستطب لوجعه ای یستوصف الدواء ایها یصلح لدائه، و الطب ایضاً السحر، وقدطب الرجل فهومطبوب ای اصابه سحر.

و الطب فی الاصطلاح علم یعرف منه احوال بدن الانسان من جهة مـایصح و یمرض لیحفظ الصحة اذا کانت حاصلة ویستردها اذا کانت زائلة وهـوقسمان: نظری لایتعلق بعمل اوبکیفیة عمل، و عملی یتعلق به اوبها و کلاهما قواعد نظریة واراء کلیة خارجة عن مباشرة عمل اوممارسة فعل، الزمانات جمع الزمانة آفة فی الانسان بل فی الحیوان اوفی عضومنه یمنعه عن الحرکة کالفالج واللغوة والبرص وغیرها، ویطلق المزمن بصیغة الفاعل علی مرض طال زمانه ویقال: رجل زمن، ای مبتلی بین الزمانة للذی طال مرضه زماناً.

قال ابوحامد: الموت لیس الا زمانة کلیة حاصلة فی جمیع الاعضاء فیخرج به

البدن عن تصرف النفس وتحريكها اياه كما يخرج العضو بسبب الزمانة عن تصرفها وتحريكها.

اقول: لعل ما ذكره من باب التشبيه والافالفرق ثابت بين الموت والزمانة سواء كانا فی عضو واحد اوفی کل البدن، فان تعلق النفس ببدن اوعضو منه قديكون بكل القوى النفسانية والحيوانية والطبيعية وقديكون ببعضها، الاترى ان الانسان عندالنوم وهواخ الموت يتجرد نفسه عن بدنه لابجميع القوى؟ و الا لفسدالبدن فی زمان قريب، بل ببعضها، كما يظهر من حديث المنقول عن ابی‌عبدالله عليه‌السلام فی‌هذا الكتاب وغيره باسانيد معتبرة.

منها مارواه ابوجعفر محمدبن علی‌بن بابويه القمی رحمه‌الله بسنده المتصل الی محمدبن قاسم النوفلی قال: قلت لابی عبدالله عليه‌السلام: يری الرؤيا فيكون كما يراه و ربما رأی الرؤيا فلايكون شيئا؟ فقال: ان المؤمن اذانام خرجت من روحه حركة ممدودة صاعدة الی السماء فكل مارآه روح المؤمن فی ملكوت السماء فی موضع التقدير و التدبير فهوالحق وكل مارآه فی الارض فهواضغاث احلام، فقلت له: و تصعد روح المؤمن الی السماء؟ قال نعم: قلت حتی لايبقی منه شیء؟ قال اذن لمات، قلت: فكيف يخرج؟ فقال: اماتری الشمس فی السماء فی موضعها وضوئها وشعاعها فی الارض؟ فكذلك الروح اصلها فی البدن وحركتها ممدودة. فاذن عند زمانة العضو كاليد مثلا ينقطع عنه قوة الحس و الحركة الحيوانية ولاينقطع عنه القوی النباتية كالجذب و الدفع و الامساك و الهضم ولهذا يبقی مدة من غير ان يفسد.

و الاكمه الذی يولد اعمی، و قدكمه بالكسر كمهاً و استعاره بعض الشعراء فجعله عارضا بقوله: كمهت عيناه حتی[1] ابيضتا.

والبرص داء مشهور وهو بياض يحدث فی ظاهر الجلد و قد يكون اسود، و يقرب منه مرض اخر يسمی بالبهق وهو ايضا يكون ابيض و اسود والفرق بينهما: ان البهق يكون فی الجلد ولايكون له غور والبرص يكون نافذاً فی الجلد واللحم والی العظم.

۱ـ لما «اللسان».

والسبب العام للجميع كما ذهب اليه الاطباء انصباب خلط ردیء بارد كثيف فی العضو یضعف معه فعل الهاضمة فانها اذا ضعفت لم یقدر علی تمام التشبیه، لكن المادة فی البهق ارق و القوة الدافعة اقوی فدفعت الی السطح، و المادة فی البرص اغلظ و القوة الدافعة اضعف فارتبكت فی الباطن وافسدت مزاج مانفذت و كانت زیادة الصاق بلاتشبیه، واذا تمكنت هذه المادة احالت الغذاء الذی یجیء الیها الی طبعها وان كان اجود غذاء، ولیست نسبة البرص الاسود الی البهق الاسود كنسبة البرص الابیض الی البهق الابیض الامن جهة انله غوراً و البهق الابیض فی سطح الجلد، بخلاف الاسودین فانهما یتخالفان من جهة اخری، وهی ان البرص الاسود ینتشر معه الجلد و یعرض له خشونة عظیمة وتفلیس كمایكون للسمك وتكونه من سوداء ردیئة فاثرت فی العضو تأثیراً اقوی من تغیر لونه وهومن مقدمات الجذام.

ابن السكیت بكسر السین الغیر المعجمة و الكاف المشددة المكسورة وكان ادیبا فاضلا.

فاذا اتضحت معانی مفردات الالفاظ فنقول: غرض هذا السائل وهو ابن السكیت فی سؤاله عنه علیه السلام مطلبان: الاول بیان اللمیة والفائدة فی اختصاص كل نبی من الانبیاء علیهم السلام بمعجزة مخصوصة كاختصاص موسی علیه السلام بالعصاء والید البیضاء ومایبطل به السحر ویناسبه وهو المعنی من قوله: والة السحر، و كاختصاص عیسی علیه السلام بماهو من جنس الطب من ابراء الاكمه و الابرص و احیاء الموتی، و اختصاص خاتم الرسل علیه وعلیهم السلام بالقران وماهو من جنس الكتب والرسائل.

فاجاب علیه السلام بذكر ماهو السبب فی ذلك وبیان الحاجة الیه والفائدة فیه بان معجزة النبی ینبغی انیكون من جنس ماهو الغالب علی قومه لیظهر الحجة علیهم باتیان مالم یقدروا علیه ولیس فی وسعهم، مع انه من جنس ماكانوا قادرین علیه.

اما قوم موسی علیه السلام فكان الغالب عندهم وفیهم السحر والتخییل فاتاهم من عندالله بما لم یكن فی مقدرتهم، فوقع الحق وبطل ماكانوا یعملون فغلبوا هنالك وانقلبوا صاغرین والقی السحرة ساجدین قالوا آمنابرب العالمین (الاعراف –۱۱۸–

۱۲۱)، لانهم علموا الفرق بين السحر والمعجزة، فان السحر كماسبق ذكـر اقسامه ليس الاتمويهات و تخييلات من باب الحيل والخدائع و المكائداو من تـأثيرات نفسانية مستعملة للشركاصابة العين ونحوها بخلاف المعجزة والكرامة، فانها جاءت من عندالله بقوة ملكوتية ربانية يطيعها النفوس و الابدان فيؤثر فيها تأثيراً ثابتا حقا مستعملا لاجل الخير و اصلاح الخلق وحفظ النظام، فيها كملت الحجة وتمت النعمة.

و اما قوم عيسى عليه السلام فكان الغالب عليهم الطب، اذ كثر فيهم الزمانات و الامراض المزمنة واحتاجـوا الى المعالجة بالطب فبعث الله عزوجل من كان يعالجهم ويبرئهم من الكمه و البرص ويحيي الموتى، كل ذلك لابصناعة طبية بل بقوة ربانية و نفس قدسية، وكما علم ان مافعله الكليم عليه السلام من قلب العصا حية تسعى وانزال الرجز من السماء وتفجير الحجر اثنتاعشرة عيناً وتظليل الغمام عليهم متى شاء بالدعاء و انزال المن والسلوى ليس من باب السحر بل من قبل الله تعالى، فكذا يعلم يقينا ان مافعله المسيح عليه السلام من احياء الموتى وغيره ليس من باب صناعة المعالجين و الاطباء.

واماقوم محمد صلى الله عليه واله فكان الغالب على نشأتهم انشاء الخطب والرسائل والمبالغة في فصاحة الكلام وبلاغته وحسن البيان وسلاسته ومـراعاة المطابقة لمقتضى الحال و المحافظة على محاسن اللفظ و بـدائع النكت الغريبة ولطائـف المناسبات العجيبة و وجوه الاستعارات والتخييلات و انحاء المجازات و الكنايات و سائر مـا يزيد في الكلام رونقاً وتأثيراً في القلوب.

فبعث الله عليهم النبي صلى الله عليه واله متحديا بالقران كتابا ساطعاً تبيانه قاطعاً برهانه ناطقا بحجج وبينات وسور وآيات عجزعن الاتيان بما يماثلها اويدانيها مصاقع[1] الخطباء، مشتملا على رموز و اسرار وعلوم و انوار تحيرت في ادراكها عقول الالباء ومواعظ وحكم تبلدت عن فهمها اذهان الحكماء، ولم يتصد لمعارضة اقصر سورة من سوره واحد من الفصحاء ولم ينهض للقدح في كلمة من كلماته ناهض اذكياء البلغاء، مع طول المدة وكثرة العدة وشدة الحرص وقوة الكدوغاية العصبية ونهاية الانانية والافراط

۱ـ خطيب مصقع، اى: بليغ فصيح.

فی‌المضادة والمضارة والرسوخ فی‌المعازة[۱] و المفاخرة، فاختاروا المقاتلة بالسیف و السنان علی‌المعارضة بالکلام و البیان والحجة والبرهان بعد ماخیروا بین الامرین و جردت لهم الة کلتا المفخرتین: الحجة بالفصاحة اولا و السیف والشجاعة اخیرا، فما اختاروا للمعارضة الا الاخیر ومـا عارضوا الا السیف، فعلم ان المأتی بەخـارج عن مقدرة البشر و انما هـو امرمن عند خالق القوی والقدر، و النسبة بینهما کـالنسبتین المذکورتین آنفاً.

و قوله: و اظنه قال الشعر: شك من الراوی اعنی ابی یعقوب البغدادی، و لما وقف ابن السکیت علی نبذ من اسرار علمه علیه‌السلام و انوار حکمته و معرفته فـی بـاب کیفیة ارسال الرسل بالمعجزات و فائدة انزال الکتب والایات قال: مـا رأیت مثلك قط، و لعله عـرف بامامته و صدق بولایته و عصمته سلام‌الله علیه و علی ابائـه اجمعین.

واما المطلب الثانی: فهو انه لما ظهر من کلامه ان الحجة علی‌الخلق فی زمان کل نبی من‌الانبیاء علیهم‌السلام کانت معجزة ذلك النبی علیه‌السلام و کانت من جنس ماکان غالباً علی قومه، فاطاعوه و امنوا به و عرفوا صدق دعواه لما شاهدوا منه اظهار المعجزة و احسوا بها، فان اکثر الناس اذعن و اطوع للمحسوس منهم للمعقول، فما الحجة علیهم عند ما غابت عنهم الانبیاء المؤیـدون بالمعجزات، والدلیل النقلی غیر کاف فی‌حصول الایمان والیقین، والقران و ان‌کان باقیا الی الان لکن لیس‌الغالب علی الخلق الیوم غریزة الفصاحة حتی یعرفوا حجیته.

فاجاب علیه‌السلام بان الحجة علیهم فی‌هذا الزمان العقل فقط، به یعرف الحق من الباطل والصدق من الکذب، فیقع به اذعان الصادق علی‌الله و رسولـه و تکذیب المفتری علیه وعلی رسوله تنبیهاً علی ترقی الاستعدادات ولطافة القرائح فی هذه الامة المسلمة حتی استغنوا بعقولهم عن مشاهدة المعجزات المحسوسة، فان حصول‌الایمان بالله والیوم الاخر مـن جهة المعجزة الحسیة دین اللئام ومنهج العوام، و اهل البصیرة

۱ــ ای: معارضة فی‌العزة ــ و عزاه: غلبه فی المعازة.

لايقنعون بها اذ لايحصل بها الا العقيدة بالقلب دون الانكشاف على البصيرة، والاذعان فى الظاهر دون انشراح الصدر بنور اليقين فى القلب.

أفمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه (الزمر-۲۲)، و ذلك لتطرق الشبهة فى المعجزات الحسية ولاشبهة فى اليقينات العقلية، و لذلك من آمن بموسى عليه السلام بصيرورة العصا ثعباناً كفر به واذعن للسامرى بجعل حليهم عجلا جسداً له خوار.

فافاد عليه السلام ان العقل هو الحجة على الناس فى هذا الزمان لاغير، لمابايدى عقولهم من الكتاب المنزل على نبيهم والميزان النازل معه من السماء لقوله تعالى: لقد ارسلنا رسلنا بالبينات و انزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط (الحديد-۲۵).

أفيزعم ذوعقل وبصيرة ان الميزان المقرون نزوله مع نزول القران هو ميزان البر والشعير او الذهب والفضة او يحسب ان الميزان المقابل وضعه برفع السماء فى قوله تعالى: والسماء رفعها و وضع الميزان (الرحمن-۷)، هو نحو الطيار والقبان؟ فما ابعد هذا الحسبان وما اعظم هذا البهتان!

وانما هو ميزان المعرفة والدين و قسطاس الحق واليقين علمنا الله عزوجل طريق الوزن به فى معرفة الله تعالى و معرفة انبيائه وكتبه و رسله وملكه و ملكوته ومعرفة اليوم الاخر و ثوابه وعقابه و رضوانه وميزانه و سائرماجاء ت به الانبياء و اشارت به الائمة والاوصياء المعصومون من الخطاء سلام الله عليهم اجمعين.

فعلمنا كيفية وزن المعارف والعلوم بهذا الجنس من الميزان المنقسم الى الموازين الخمسة المنزلة فى القرآن، وهى فى الاصل ثلاثة اقسام بالقسمة الاولية: ميزان التعادل[1]

۱- ميزان التعادل بمعنى التكافؤ فى العدلية التى هى ضد العدول والميل عن الحق، و اما وجه التسمية هاهنا فهوكون الاقيسة الاقترانية مشتملة على اصلين اللذين هما متعادلان و متساويان من دون ان يكون احدهما اطول من الاخر، كما يكون فى القياس المعروف بالاستثنائى حيث يكون النصف منه اطول من النصف الاخر، و اما قسمة البرهان التعادلى←

و میزان التلازم و میزان التعاند[1]، لکن الاول ینقسم الی ثلاثة اقسام: الاکبر والاوسط والاصغر، فیصیر الجمیع خمسة و تعریف کل منها و اشکالها و شرائطها والفرق بین منتجها و عقیمها و منحرفها و مستقیمها و معیار الوزن بها مذکور فی کتب بعض علماء الاسلام.

وهی ان کانت موازین روحانیة لاجسمانیة کهذه الموازین المحسوسة ولااشتراك بین الروحانیات و الجسمانیات فی نحو الوجود ولکنها مع ذلك لها مشارکة مع هذه الجسمانیات فی کثیر من المفهومات الذاتیة، اعنی ماهو روح المعنی مطلقا عن قید التجسم و التجرد سیما میزان التعادل باقسامه، فانه ذو کفتین متعلقتین بالعمود والعمود مشترك فی الکفتین به ترتبط کل منهما بما ارتبطت به الاخری، و اما میزان التلازم فهو بالقبان اشبه لانه ذو کفة واحدة لکن مقابلها من الجانب الاخر الزمانة و بها یظهر التفاوت والتقدیر.

و اعلم ان اول من استعمل شئیا من هذه الموازین النازلة الینا فی القران هو الخلیل علی نبینا واله وعلیه السلام بتعلیم الله، فانه استعمل المیزان الاکبر فی احتجاجه مع نمرود، فالمیزان الاکبر میزان الخلیل فمنه تعلمنا اخذ المیزان لکن بواسطة القران کما حکی الله عنه انه قال: ربی الذی یحیی ویمیت (البقره ـ ۲۵۸)، و ذلك لان الاله بالاتفاق هو القادر علی کل شیء، فقال ابراهیم علیه السلام: الهی هو الاله الحق لان الهی یحیی ویمیت وهو القادر علیه، وکل ماهو کذلك فهو الاله، فالهی هو الاله فلست باله، اذ القران مبناه علی الحذف و الایجاز کما هو کذلك فی مواضع لایحصی فقال نمرود:

←المعروف بالاقترانی الی اقسامه الثلاثة الاکبر و الاوسط والاصغر کما صوره قدس سره، فکأنها مبنیة علی الاعتبار الکیفی من جهة الشدة والضعف والظهور والخفاء، فکلما کان الاصلان اظهر و اوضح بل ضروریاً او فی مرتبته یوصف بالاکبر، وکلما کان اخفی وبالغ فی الاختفاء یوصف بالاصغر، والاوسط وسط متوسط بینهما. (نوری)

۱ـ فالمیزان التعادل عبارة عن القیاس الاقترانی، و میزان التلازم عبارة عن القیاس الاستثنائی المتصل، و میزان التعاند عبارة عن القیاس الاستثنائی المنفصل. و تفصیل هذه الموازین فی مفاتیح الغیب الذی صححنا وطبع اخیراً، فمن شاء فلیراجع الیه.

انا احیی و امیت (البقره ـ ۲۵۸)، لزعمه انه یحیی النطفة بالوقاع ویمیت بالقتل.

فلما رأی ابـراهیم ان ذلك یعسر علیه فهمه فعدل فی الاحتجاج معه الی ماهـو اوضح عنده فقال: ان الله یأتی بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذی کفر (البقرة ـ۲۵۸)، وقد اثنی الله تعالی علیه ثناء عظیما فقال: وتلك حجتنا اتیناها ابراهیم علی قومه نرفع درجات من نشاء (الانعام ـ۸۳)، فالحجة و البرهان فی قـوله ومیزانه، فرأینا فی حجته ومیزانه اصلین ازدوجا فتولدت منها النتیجة التی هی المعرفة، فصورة هذا المیزان ان نقول: کل من قدر علی اطلاع الشمس فهو الاله، فهذا اصـل، والهی هو القادر علی الاطلاع، هذا اصل اخر، فیلزم من مجموعها بالضرورة ان الهی هو الاله دونك یا نمرود.

و اعلم ان امثلة هذه الموازین الخمسة کلها ثابتة فی القران نازلة فـی السور و الایات علم الله تعالی نبیه صلی الله علیه واله بها، ولولا مخافة الاطناب لاوردنا الجمیع واحداً واحداً و اوضحنا کیفیة الوزن بها، لکن فیما ذکـرناه من مثال المیزان الاکبر من موازین التعادل غنیة وکفایة للمستبصر فی ان یتفطن بالبواقی.

فقد علمت اذن المعلم الاول فی معرفة هذه الموازین هو الله و الثانی جبرئیل بلسان الشریعة وهو المسمی بروح القدس عند قوم وبالعقل الفعال عند طائفة و المعلم الثالث هو الرسول صلی الله علیه واله والخلق کلهم یتعلمون من الرسول مالهم طریق غیر سبیله، ومـن یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه (آل عمران ـ ۸۵)، الا ان بعضهم کـالائمة علیهم السلام یستفیضون المعارف من سره وباطنه بلاواسطة وبعضهم لیسوا کذلك.

واعلم ان الرأی والقیاس من جملة موازین الشیطان وهو واضعه ومستعمله اولا، فان اول من قاس ابلیس ثم اتباعه من اخوان الشیاطین، وهو قیاس فی غایة التعارض و الالتباس، ومن زعم من رفقائنا ان ذلك میزان المعرفة فنسأل الله تعالی ان یکفی شره و ضره عن الدین وعن اخواننا الصالحین، فانه للدین صدیق جاهل وهو شر من عدو عاقل.

ثم اعلم ان استعمال هذه الموازین یجری فی انحاء التعالیم وهی صنوف الاغذیة الروحانیة کما یوزن بموازین الاجسام اصناف الاغذیة البدنیة کالحنطة والشعیر واللحم

واللبن و غيرهـا قال‌الله تعالى: ادع الـى سبيل ربك بالحكمة (النحل ـ ۱۲۵)، هذه لقوم، والموعظة الحسنة (النحل ـ ۱۲۵)، هذه لقوم اخرين، وجادلهم بالتى هى‌احسن (النحل ـ۱۲۵)، هذا لقوم غيرهما.

فالحكمة ان غذى بها اهل‌الموعظة اضرت بهم كما يضر بالطفل الرضيع التغذية باللحم، والمجادلة ان استعملت مع اهل الحكمة اشمأزوا عنها كما يشمأز طبع الرجل القوى مـن الارتضاع بلبن الادمى، و ان استعمل الجدل مع اهـل الجـدال لابطريق الاحسن اضربهم ايضاً لعدم الفهم و عـادتهم الا بما نشأوا فيه و اعتادوا به ، بل ينبغى للمعلم ان يتلطف باصحاب المجادلة القاصرين عن درك الحقائق الحكمية بان يستعمل لاجلهم مايلائم طباعهم ويوافق قرائحهم من‌الاغذية العلمية، فان‌التغذية بالغذاء الموافق احياء واللجاج بما لايـوافق افناء، وهذه دقائق لايدرك الا بنور التعليم المقتبس مـن مشكوة النبوة و اشراق الولاية.

الحديث الحادى والعشرون

«الحسين بن محمد عن معلى‌بن محمد»، البصرى بالباء الموحـدة تحتها نقطة ابوالحسين، فى‌الخلاصة: مضطرب‌الحديث والمذهب، وقال ابن‌الغضائرى: المعلى‌بن محمد البصرى ابومحمد نعرف حديثه و ننكره يروى عن‌الضعفاء و يجـوز ان يخرج شاهداً «عن‌الوشاء»، هوالحسن‌بن على‌بن زياد الوشاء بجلى كوفى، قال الكشى: يكنى بابى محمدالوشاء وهو ابن بنت الياس الصيرفى خزاز من اصحاب الرضا عليه‌السلام وكان من وجوه هذه الطائفة.

و روى الصدوق رحمه‌الله فى عيون اخبار الرضا عليه‌السلام عن ابيه عـن‌سعد عن صالح‌بن ابى‌حماد عن الحسن‌بن على الوشاء قال: كنت قبل ان اقطع على الرضا عليه‌السلام جمعت مما روى عن ابائه عليهم‌السلام وغير ذلك مسائل كثيرة فى كتاب و احببت ان اثبت فى امره و اختبره، فحملت الكتاب فى كمى و صرت الى منزله اريد منه‌خلوة اناوله الكتاب، فجلست ناحية متفكراً فى‌الاحتيال للدخول فاذاً بغلام قدخرج

من الدار فی یده کتاب فنادی: ایکم الحسن بن علی الوشاء؟ فقمت الیه وقلت: انا، قال: فهاك خذ الکتاب فاخذته و تنحیت ناحیة فقرأته فاذاً والله فیه جواب مسألة مسألة، فعند ذلك قطعت علیه وترکت الوقف.

«عن المثنی الحناط»، المذکور فی الخلاصة بهذا الاسم رجلان: احدهما مثنی بن عبدالسلام قال الکشی، قال: ابوالنصر محمدبن مسعود قال: علی بن الحسن انه کوفی حناط لابأس به، و ثانیهما مثنی بن الولید قال: الکشی قال: ابوالنصر محمدبن مسعود قال: علی بن الحسن مثل مامر، و قال الفاضل الاسترابادی: المثنی بن عبدالسلام له کتاب عنه القاسم بن اسمعیل «ست جش» ابن عبدالسلام العبدی مولی بنی هاشم کوفی ثقة و قال: المثنی بن الولید الحناط «ست جش» مولی کوفی روی عن ابی عبدالله له کتاب عنه جماعة منهم الحسن بن علی بن یوسف بن بقاح «جش» «عن قتیبة الاعشی»، بن محمد المؤدب ابومحمد المقری مولی الازد ثقة عین روی عن ابی عبدالله علیه السلام «صه».

«عن ابن ابی یعفور»، هو عبدالله بن ابی یعفور بالیاء المنقطة تحتها نقطتین والعین المهملة الساکنة والفاء والراء بعدالواو، و اسم ابی یعفور واقد بالقاف وقیل: و قدان، یکنی ابا محمد ثقة ثقة جلیل فی اصحابنا کریم علی ابی عبدالله علیه السلام ومات فی ایامه وکان قارئا یقرىء فی مسجد الکوفة.

و روی الکشی عن محمدبن قولویه عن سعد عن علی بن سلیمان بن داودالرازی عن علی بن اسباط عن ابیه اسباط بن سالم عن ابی الحسن بن سالم عن ابی الحسن موسی علیه السلام ان عبدالله بن ابی یعفور من حواری ابی جعفر محمدبن علی وحواری جعفربن محمد علیهما السلام، وعن علی بن القتیبی عن الفضل بن شاذان عن ابن ابی عمیر عن عدة من اصحابنا، قال: کان ابوعبدالله علیه السلام یقول:

ما وجدت احداً یقبل وصیتی ویطیع امری الا عبدالله بن ابی یعفور «صه» و فی تهذیب الحدیث للشیخ الطوسی علیه الرحمة فی باب الشهادة ان ابن ابی یعفور هذا لزمته شهادة فشهد بها عند ابی یوسف القاضی فقال له ابویوسف: ماعسیت ان اقول

فيك يا ابن ابى‌يعفور وانت جارى ما علمتك الاصدوقا طويل الليل ولكن تلك الخصلة، قال: وماهى؟ قال: ميلك الى الرفض، فبكى ابن ابى‌يعفور حتى سالت دموعه ثم قال: يا ابا يوسف: نسبتنى الى‌قوم اخاف ان لااكون منهم، قال: و اجازشهادته «عن مولى لبنى‌شيبان‌عن ابى جعفر عليه السلام قال: اذا قام‌قائمنا وضع‌الله يده‌على‌رؤس العباد فجمع بها عقولهم وكملت احلامهم».

الشرح

قوله عليه‌السلام: اذا قام قائمنا، هو المهدى صاحب‌الزمان صلوات‌الله و سلامه عليه وهواليوم موجود حى‌الا انه غائب عن ابصار الناس مستور عن‌الحواس، و انما سمى بالقائم لانه موجود بنحو من الوجود لايذبل ولايمرض ولايهرم ولايدثر بتغيرات الامور ولايحلله صروف الدهور ولايعتريه الموت و الهلاك بتأثير حركات الكواكب و الافلاك، بل انما يحيى ويموت حسب ارادةالله تعالى و مشيته من غير تسبب اسباب وتوسط علل واستعدادات مواد.

ومع ذلك ليس ان جوهرروحه عليه‌السلام مفارق‌عن‌الجسد، بل‌يأكل ويشرب ويتكلم ويتحرك ويسكن ويمشى‌ويجلس ويكتب كما دل عليه‌ما فى كلام اميرالمؤمنين عليه‌السلام فى‌الحديث المشهور الذى نقلته الثقاة من رواية كميل‌بن زياد النخعى من قوله: صحبوا الدنيا بابدان ارواحها معلقة بالملاء الاعلى، اولئك خلفاءالله فى ارضه و الدعاة الى‌دينه، و ذلك بعدان قال باسطر قبل هذا: بلى لايخلو الارض من قائم‌لله‌بحجة ظاهر مشهوراومستتر مغمور لئلايبطل حجج‌الله.

وبالجملة كيفية حيوته وبقائه عليه‌السلام فى‌الارض ككيفية حيوة عيسى وبقائه عليه‌السلام فى‌السماء، ومن انكر وجودالمهدى عليه‌السلام الان او استبعد طول حيوته هذا القدرفذلك لقصور علمه وضعف ايمانه وقلة معرفته بكيفية ذلك، ومعنى قوله: اذا قام اى خرج وظهر، وهذا الخروج لامحالة كائن ولولم يبق من‌الدنيا الايوم واحد. للاخبار و الروايات الصحيحة الواردة فى هذا الباب الكثيرة التى لاتعد ولاتحصى

رواها المؤالف والمخالف جميعا وعليه اتفق اطباق الامة المسلمة سيما ارباب القلوب و اصحاب المكاشفات.

وقد نقل شيخنا البهائى روح روحه فى شرحه للاحاديث الاربعينية ملخصاً مما ذكره الشيخ العارف المحقق محى الدين الاعرابى فى هذا المطلب من الفتوحات المكية ونحن نذكر ذلك الفصل بعينه من غير حذف شيء منه ليحيط الناظر باطراف كلامه و يزيده بصيرة ووضوحاً، قال: الباب الثالث[1] والستون وثلاثمائة فى معرفة وزراء المهدى الظاهر فى اخر الزمان[2]:

اعلم ايدنا الله و اياك: ان لله خليفة يخرج[3] و قد امتلاءت الارض ظلما و جوراً فيملاءها قسطاً وعدلا، لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد طول الله ذلك اليوم حتى يلى هذا الخليفة من عترة رسول الله صلى الله عليه واله من ولد فاطمة يواطىء اسمه اسم رسول الله صلى الله عليه واله جده الحسين بن على بن ابى طالب يبايع بين الركن والمقام يشبه

۱ـ وقع هذا الباب فى الفتوحات فى الباب السادس والستون وثلاثمائة.

۲ـ قال الشارح قدس سره فى تفسير سورة يس فى ذيل تفسير قوله تعالى: الم يرواكم اهلكنا...، الاية ان عدم رجعة قرون من الكفرة الناقصين الهالكين هلاك الابد لا يدل على عدم رجعة غيرهم من النفوس الكاملة الحية بحيوة العلم والعرفان، فلا استحالة فى انزال الاروح العالية باذن الله وقدرته فى هذا العالم لخلاص الاسارى والمحبوسين بقيود التعلقات من هذا السجن، و قد صح بالروايات المتظافرة عن ائمتنا و ساداتنا من اهل بيت النبوة والعلم حقيقة مذهب الرجعة و وقوعها عند ظهور قائم آل محمد ـ عليه و عليهم السلام ـ والعقل ايضا لايمنعه لوقوع مثله كثيراً من احياء الموتى باذن الله بيد انبيائه كعيسى وشمعون وغيرهما على نبينا وآله و عليهم السلام.

۳ـ قال القيصرى فى الفص اليونسى فى شرح الفصوص: ان النصوص الشرعية حاكمة بعدم العود الى يوم القيامة، اللهم الا ان يكون العائد من المتروحين فى العوالم و عوده بالامر الالهى لتكميل الناقصين و اخراج المؤمنين و انجائهم من نيران عالم التضاد او لتكميل نفسه بما قدر له فى الازل ولم يحصل ذلك فى النشأة السابقة كظهور عيسى عليه السلام فى النشأة الاولى بالنبوة وفى الثانية بختم الولاية، ولهذا المقام اسرار لايمكن هنا اظهارها والله الهادى.

رسول‌الله صلى‌الله عليه واله فى‌الخلق بفتح‌الخاء وينزل عنه فى‌الخلق بضم الخاء، لانه لايكون احد مثل رسول‌الله صلى‌الله عليه واله فى‌خلقه والله يقول فيه:

و انك لعلى خلق عظيم (القلم ـ ۴)، هو اجلى الجبهة اقنى الانف اسعدالناس به اهل‌الكوفة يقسم المال بالسوية و يعدل فى‌الرعية و يفصل مافى القضية، يأتيه‌الرجل فيقول: يا مهدى اعطنى، و بين يديه المال فيحثى[1] له فى ثوبه ما استطاع ان يحمله، يخرج على فترة من‌الدين، نزع[2] الله به ما لاينزع[3] بالقران، يمسى الرجل جاهلاجبانا بخيلا ويصبح اعلم الناس اكرم الناس اشجع الناس، يصلحه‌الله فى ليلة يمشى النصر بين‌يديه، يعيش خمسا اوسبعا او تسعا[4] يقتفى اثر رسول‌الله‌صلى‌الله‌عليه واله، لايخطىء له ملك يسدده من حيث لايراه[5]، ويقوى الضعيف[6] ويعين على نوائب الحق، يفعل ما يقول ويقول ما يعلم ويعلم ما يشهد، يفتح‌المدينة الرومية بالتكبير فى سبعين الفاً من المسلمين من ولد اسحق يبيد الظلم و اهله ويقيم‌الدين.

ينفخ الروح فى‌الاسلام يعز الاسلام به[7] ويحيى بعد موته، يضع الجزية ويدعو الى‌الله بالسيف فمن ابى قتل و من نازعه جدل[8]، يظهر من الدين ما هو الدين[9] فى نفسه ما لوكان رسول‌الله يحكم[10] به، يرفع المذاهب من الارض فلايبقى الا الدين الخالص، اعداؤه مقلدة العلماء و اهل‌الاجتهاد[11] لما يرونه من‌الحكم بخلاف ما ذهب

۱ـ اى: يصب.
۲ و ۳ـ يزع (الفتوحات).
۴ـ يقفو (الفتوحات).
۵ـ لايراه ويحمل الكل (الفتوحات).
۶ـ الضعيف فى‌الحق و يقرى الضيف (الفتوحات).
۷ـ به بعد ذله (الفتوحات).
۸ـ خذل (الفتوحات).
۹ـ الدين عليه (الفتوحات).
۱۰ـ حيا لحكم به (الفتوحات).
۱۱ـ العلماء اهل الاجتهاد (الفتوحات).

اليه ائمتهم، فيدخلون كرهاً تحت حكمه خوفاً من سيفه وسطوته و رغبة فيما لديه، يفرح عامة المسلمين اكثر من خواصهم[1].

يبايعه العارفون[2] من اهل الحقائق عن شهود وكشف بتعريف[3] الهى لـه رجال الهيون يقيمون دعوته و ينصرونه، هم الوزراء يحملون اثقال المملكة ويعينونه على ما قلده الله، ينزل عليه عيسى بن مريم بالمنارة البيضاء بشرقى[4] دمشق بين مهرودتين متكئاً على ملكين: ملك عن يمينه و ملك عن يساره، يقطر رأسه ماء مثل الجمان[5] ينحدر كأنما خرج ديمان[6] والناس فى صلوة العصر، فيتنحى له الامام من مقامه فيصلى[7] بالناس، يؤم الناس بسنة محمد صلى الله عليه واله، يكسر الصليب ويقتل الخنزير، ويقبض الله المهدى اليه طاهراً مطهرا، ثم قال:

الا ان ختـم الاولياءِ شهيد　　　و عين امـام العـالمين فقيد

هو السيد المهدى من ال احمد　　　هو الصارم الهندى حين يبيد

هو الشمس يجلو كل غيم وظلمة　　　هو الوابل الوسمى حين يجود

وقد جاءكم زمانه و اظلكم اوانه وظهر فى القرن الرابع اللاحق بالقرون الثلاثة الماضية قرن رسول الله و هو قرن الصحابة ثم الذى يليه ثم الذى يلى الثانى، ثم يجىء[8] فترات و يحدث امور و ينشر اهواء و يسفك دماء وعاث الذئاب فى البلاد و كثر الفساد الى طم الجور وطمس سبله[9] و ادبـر نهار العدل بالظلم حين اقبل ليله، فشهداؤه خير

۱ــ خاصتهم (الفتوحات).

۲ــ العارفون بالله (الفتوحات).

۳ــ وتعريف (الفتوحات).

۴ــ شرقى (الفتوحات).

۵ــ اى: كاللؤلو.

۶ــ ديماس (الفتوحات) الديماس: الحمام.

۷ــ فيتقدم فيصلى (الفتوحات).

۸ــ ثم جاء بينهما (الفتوحات).

۹ــ و حدثت امور و انتشرت اهواء و سفكت دماء و عاثت الذئاب فى البلاد وكثر الفساد الى ان طم الجور وطماسيله (الفتوحات).

الشهداء و امناؤه افضل الامناء، وان‌الله یستوزر له طائفة حباهـم له[۱] من مکنون غیبه، اطلعهم کشفا و شهوداً علی الحقائق وما هو امرالله علیه فی عباده، فبمشاورتهم یفصل ما یفصل، وهم العارفون الذین عرفوا ما ثم.

واما هوفی نفسه فصاحب سیف حق و سیاسة مدنیة[۲] یعرف من‌الله قدر مایحتاج الیه مرتبته ومنزلته، لانه خلیفة مسدد یفهم منطق‌الحیوان یسری عدله فی‌الانس والجان من‌اسرار علم وزرائه الذین استوزرهم‌الله قوله: وکان حقاً علینا نصرالمؤمنین (الروم ـ ۴۷)، وهم: رجال صدقوا ما عاهـدواالله (الاحزاب ـ ۲۳)، وهم من الاعاجم، مـاهم عربی لکنهم لایتکلمون الا بالعربیة، لهم حافظ لیس من جنسهم، ما عصی‌الله قط، هو اخص الوزراءِ و افضل الامناء فاعطاهم فـی‌هذه الایة التی اتخذوها هجیراً فـی لیلهم سمیرا[۳]، فعلموا ان الصدق سیف‌الله فی ارضه[۴]، ما قام باحـد ولا اتصف بـه احـد الا نصره‌الله، لان الصدق نعته والصادق اسمه، فنظـروا باعین سلیمة من الرمد و سلکـوا باقدام ثابتة فی سبیل‌الرشاد[۵]، فلم یروا الحق قید مؤمناً من مؤمن بل اوجب علی نفسه نصرة[۶] المؤمنین.

ثم قال: و اصحاب علم الرسوم لیست لهم هـذه المرتبة (ای مـرتبة التعریف الالهی والاخذ عن‌عالم‌الالهام[۷]) لماا کبوا علیه من‌الجاه[۸] والرئاسة والتقدم‌علی‌عبادالله، و افتقار‌العامة الیهم فلایفلحون فی‌انفسهم ولایفلح بهم، وهی‌حالة فقهاءِ الزمان‌الراغبین فی‌المناصب من قضاءِ وحسبة و تدریس و شهادة.

۱ـ خبأهم له فی مکنون (الفتوحات).
۲ـ مرتبة (الفتوحات).
۳ـ افضل علم‌الصدق حالا و ذوقا فعلموا (الفتوحات).
۴ـ فی‌الارض (الفتوحات).
۵ـ الرشد (الفتوحات).
۶ـ نصر (الفتوحات).
۷ـ بین الهلالین من کلام‌الشارح.
۸ـ من حب الجاه (الفتوحات).

واما المتسمون منهم بالدين، فيجمعون اكتافهم و ينظرون الى الناس من طرف خفى نظر الخاشع و يحركون شفاههم بالذكر ليعلم الناظر اليهم انهم ذاكرون و يتعجبون فى كلامهم و يتشدقون ويغلب عليهم رعونات النفس و قلوبهم قلوب الذئاب لاينظرالله اليهم، هذا حال المتدين[١] منهم لاالذين[٢] هم قرناء الشيطان لاحاجة للناس[٣] بهم، لبسوا للناس جلود الضأن من اللين، اخوان العلانية اعداء السريرة، فالله يراجع بهم فيأخذ بنواصيهم الى مافيه سعادتهم.

و اذا خرج هذا الامام المهدى فليس له عدو مبين الا الفقهاء خاصة، فانهم[٤] لايبقى لهم رئاسة ولاتميز[٥] عن العامة ولايبقى لهم علم بحكم الا قليل، ويرتفع الخلاف من العالم فى الاحكام بخروج هذا الامام، ولولا ان السيف بيده[٦] لافتى الفقهاء بقتله، ولكن الله يظهره بالسيف والكرم فيطمعون ويخافون ويقبلون حكمه من غير ايمان، بل يضمرون خلافه، بل يعتقدون فيه اذا حكم فيهم بغير مذهبهم انه على ضلالة فى ذلك الحكم، لانهم يعتقدون ان اهل الاجتهاد و زمانه[٧] قد انقطع ومابقى مجتهد فى العالم، وان الله لا يوجد بعد ائمتهم احداً له درجة الاجتهاد.

واما من يدعى التعريف الالهى بالاحكام الشرعية فهو عندهم مجنون فاسد الخيال لايلتفتون اليه، فان كان ذامال وسلطان انقادوا له[٨] فى الظاهر رغبة فى ماله و خوفاً من سلطانه وهم ببواطنهم كافرون به، انتهى كلامه.

و اعلم ان اكثر ما ذكره فيما نقلناه من عبارته اولا موجود فى كتب الحديث

١ـ المتدينين المتقين (الفتوحات).
٢ـ منهم الذين (الفتوحات).
٣ـ لله (الفتوحات).
٤ـ فانه (الفتوحات).
٥ـ تمييزا (الفتوحات).
٦ـ بيد المهدى (الفتوحات).
٧ـ ان زمان الاجتهاد (الفتوحات).
٨ـ اليه (الفتوحات).

بعضها على طريقة اصحابنا وبعضها على غير طريقهم؛ و انظروا ايها الاخوان الــى ما فى‌طى كلامه من‌المعانى الدالة على كيفية‌مذهبه كقوله: ان‌الله خليفة، وقوله: اسعدالناس به اهل الكوفة، و قوله: اعداؤه مقلدة العلماء اهل الاجتهاد، وقوله: انه على ضلالة، و قوله: لانهم يعتقدون ان اهل الاجتهاد و زمانه قد انقطع الى اخره، ثم فى كلامه فوائد شريفة ولطائف عجيبة تأملوا فيه لعلكم تهتدون الى مقاصده.

هداية حكمية

ان الثابت بالشرع والعرفان والشهود و الايمان وجود مولانا المهدى‌صاحب‌ـ الزمان‌عليه صلوات‌الرحمن وبقائه من حين ولادته الى‌الان، ولنا فى‌تحقيق هذا المرام و امثاله مسلك انيق ومنهج دقيق ليس ههنا موضع تفصيله، واجماله ما اشرنا اليه انفاً من كون وجوده عليه‌السلام وحيوته فى‌عالم الارض كوجود عيسى عليه‌السلام و حيوته فى‌عالم السماء[1].

ومما يمكن الاعتضاد بهما قاله صاحب الفتوحات‌فى‌الباب الخامس والخمسين وثلاثمائة منها و هوالمعقود فى‌ارض العبادة و اتساعها من قوله: فاذا نظر الانسان الى نشأته البدنية قامت معه‌الارض التى خلق منها وجعل‌منها غذاؤه وما به‌صلاح‌نشأته ولم يرزقه‌الله فى‌العادة من غيرها، ومن اخرق[2] الله فيه‌العادة بان لم يرزقه منها رزقه من امر خفى[3] وهوالسبب الذى ابقى عليه حيوتــه، فوفر عليه حرارته و رطوبته التى هى مادة

۱ـ قال‌مولانا صدرالدين القونوى فى‌الرسالة المشتملة على‌السؤالات والمجاوبات التى وقعت بينه وبين‌المحقق‌الطوسى قدس سرهما: اخبر النبى صلى‌الله‌عليه وآله انه‌اجتمع فى معراجه بآدم عليه‌السلام فى‌السماء الاولى الذى هو فلك‌القمر وان مقامه هناك واخبر ان عيسى عليه‌السلام فى‌الثانية ويوسف فى‌الثالثة و ادريس فى‌الرابعة و هارون فى الخامسة و موسى فى‌السادسة وابراهيم فى السابعة، ولاريب ان‌النفوس غير متحيزة، فما ذكره صلى‌الله عليه وآله اشارة الى مراتب نفوسهم بموجب المناسبة بينها و بين‌النفوس السماوية.

۲ـ خرق (الفتوحات).

۳ـ امر طبيعى خفى (الفتوحات).

حیوته بامر لطیف لایعلمه الا الله ومن اطلعه علیه، لان‌الله لما وضع الاسباب لم یرفعها فی‌حق احد، و انما اعطی البعض[۱] من عباده من‌النور ما اهتدی به‌المشی فی ظلمات الاسباب غیر ذلك مافعل، فعاینوا من‌ذلك علی‌قدر انوارهم، فحجب الاسباب مسدلة لاترفع ابداً فلاتطمع، و ان نقلك الحق من سبب فانما ینقلك بسبب[۲] اخر فلاتطمع فیما لامطمع فیه.

و لکن سل‌الله رشة من ذلك النور علی ذاتك و اظهر الامور اللطیفة ان جعل بدنك ذامسام و احاط بك الهواء الذی هومادةالحیوة الطبیعیة فانه حار رطب‌بالذات، و جعل فیه[۳] قوة جاذبة فقد تجذب فی وقت فقدك الاسباب المعتادة الهواءِ من مسام بدنك فیغتذی[۴] بدنك و انت لاتشعر، وقد علمنا ان من الحیوانات من یکون[۵] غذاؤه من مسام بدنه مما یجذبه من الرطوبة[۶] علی میزان خاص یکون له البقاءِ[۷] من‌غیر افراط ولاتفریط، انتهی کلامه.

تبصرة ملکوتیة

قوله علیه‌السلام: وضع‌الله یده علی رؤس‌العباد:

اعلم ان‌الله تعالی منزه عن‌الجوارح والاعضاء، بل منزه عن‌التکثر والتغیرمطلقا وعن التشبیه بشیء من‌الاشیاء، اذ لیس کمثله شیء فی‌الارض ولا فی السماء، بل منزه عن هذا التنزیه ایضاً[۸] کما انه منزه عن التشبیه، الا انه یعبر عن واسطة جوده وفیضه

۱ــ اعطی‌الله بعض عباده (الفتوحات).
۲ــ لسبب (الفتوحات).
۳ــ فیك (الفتوحات).
۴ــ من مسامك فتغذی به (الفتوحات).
۵ــ من‌الحشرات مایکون (الفتوحات).
۶ــ الرطوبات (الفتوحات).
۷ــ له به البقاء (الفتوحات).
۸ــ لان التنزیه ایضاً تشبیه بالمجردات.

وهو ملك من الملائكة باليد او الاصبع كمافى قوله تعالى: بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء (المائدة ـ ۶۴)، وقوله النبى صلى الله عليه و اله: قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء.

والمراد برؤس العباد نفوسهم الناطقة وعقولهم الهيولانية، لان العقل فى الادمى ارفع شيءٍ من قواه و اجزائه الباطنه والظاهرة، وقوله عليه السلام: فجمع بها عقولهم، اى جمع الله بواسطة ذلك الملك القدسى والجوهر العقلى عقول العباد من جهة التعليم والالهام ، فان العقول الانسانية فى اوائل نشأتها منغمرة فى طبائع الابدان متفرقة فى الحواس متوزعة فى ميولها و اشواقها الى الاغراض والشهوات، منقسمة فى همها و دواعيها الى شجون الامانى و شعب الرغبات، ثم اذا ساعده التوفيق و تنبه بان وراء هذه النشأة نشأة اخرى، فعلم ذاته و عرف نفسه و استكمل عقله بالعلم والحال و رجع الى ذاته و ارتقى الى معدنه الاصلى وعاد من مقام التفرقة والكثرة الى مقام الجمعية والوحدة ومن موطن الفصل الى الوصل ومن الفرع الى الاصل.

ولما ثبت و تقرر ان النفوس الانسانية من زمن ابينا ادم عليه السلام الى وقت بعثة الرسول الخاتم صلى الله عليه واله كانت متدرجة فى التلطف والتصفى مترقية فى حسن القبول والاستعداد، ولهذا كلما جاءِ رسول بعد رسول كانت معجزة النبى المتأخر اقرب الى المعقول من المحسوس و الى التروح من التجسم من معجزة النبى المتقدم.

و هكذا و لاجل ذلك كانت معجزة نبينا صلى الله عليه و اله وعلى سائر الانبياء والمرسلين القران والكتاب وهو امر عقلى، انما يعرف كونه اعجازاً اصحاب العقول الزكية ولو كان منزلا على الامم السابقة لم يكن حجة عليهم لعدم استعدادهم لدركه، ثم من بعثة الرسول صلى الله عليه و اله الى اخر الزمان كانت الاستعدادات فى الترقى والنفوس فى التلطف والتزكى، و لهذا لم يحتاجوا الى رسول اخر يكون حجة من الله عليهم وانما الحجة منه عليهم هو العقل الذى هو الرسول الداخلى كما دل عليه الحديث السابق والحديث اللاحق ايضا.

ففى اخر الزمان يترقى الاستعدادات من النفوس الى حد لايحتاجون به الى معلم

من خارج على الرسم المعهود بين الناس الان، بل يكتفون بالالهام الغيبى عن التأدب الوضعى و بالمسدد الداخلى عن المؤدب الخارجى و بالمكمل العقلى عن المعلم الحسى كما لسائر الاولياء، فملك روحانى هو يدالله يجمع عقولهم ويكمل احلامهم.

فتأمل فى هذا الحديث والذى قبله بعين البصيرة وتدبر فيما افدناك فى شرحهما طالباً للانكشاف اخذاً بالعدل والانصاف معرضاً عن الجدل والاعتساف ليظهر لك بعض الاسرار المختفية تحت الحجب والاستار و تطلع على بسيط قلبك نور كوكب درى من مطالع عالم الانوار.

الحديث الثانى والعشرون

«على بن محمد عن سهل بن زياد عن محمدبن سليمان»، ما يحتمل ان يكون فى هذه المرتبة من المسمى بمحمدبن سليمان مشترك بين الضعفاء او المجاهيل. «عن على بن ابراهيم»، الظاهر انه على بن ابراهيم بن محمدبن الحسن بن محمدبن عبيدالله بن الحسين بن على بن ابى طالب ابوالحسن الجوانى بفتح الجيم و تشديد الواو، ثقة صحيح الحديث خرج مع ابى الحسن الى خراسان، «عن عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله عليه السلام قال: حجة الله على العباد النبى عليه السلام، والحجة فيما بين العباد و بين الله العقل».

الشرح

قدعلمت مما اشرنا اليه فى الحديث السابق ان النفوس البشرية من ابتداء العالم الى عصر خاتم الانبياء صلى الله عليه واله وعليهم السلام كانت فى الترقى، وكانت الاديان والشرائع حسب ترقيهم فى التكامل والانبياء بمعجزاتهم فى التفاضل الى ان انتهت الاديان الى دين الاسلام وهو اكمل ما يتصور من الاديان لقوله:

اليوم اكملت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتى و رضيت لكم الاسلام ديناً (المائدة ـ ٣)، و انتهت الرسالة والنبوة الى اشرف الرسل وافضل الانبياء و انتهت

الامم الى خير امة اخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وشرط الامر والنهى العلم باحكام الله بمعرفة مافى كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه واله، فاذن لاحاجة بعده الى بعثة نبى اخر او شريعة اخرى، و لهذا لم يبعث ولا يبعث بعد ختم الانبياء عليه السلام نبى ولابعد شريعته شريعة لما ذكر من السبب.

اذا علمت ذلك فنقول: مراده عليه السلام من الحجة فى قوله: حجة الله على العباد، هى الحجة الظاهرة الواردة من قبل الله لاجل قصور العقول عن درجة الاكتفاء بما اعطاؤهم الله من العقل، فماهى الانبى مبعوث من قبل الله ظاهراً مقروناً بالمعجزات والايات الواضحة الجلية.

وفى قوله عليه السلام: والحجة فيمابين العباد وبين الله العقل، هى الحجة الباطنة، لان النفوس لما بعثت عليهم الانبياء وجاءت لهم الشرائع وانزلت اليهم الكتب غاية ما يمكن ان يكون عليه شيء من الحجج الخارجية من النبى و الكتاب والشريعة فلم يبق حجة بعد ذلك فيمابين الخلق والحق الا الحجة الباطنة وما هى الاالعقل الصافى النير البصير. والحاصل ان الحجة حجتان: خارجية و داخلية.

والناس اما اهل بصيرة عقلية ام اهل حجاب، فالحجة على غير اهل البصيرة هى الخارجية، لان الاعمى يحتاج فى قطع السبيل الى قائد خارجى يتبعه تقليداً فى كل قدم، والحجة على اهل البصيرة المستفادة من اتباع الحجة الخارجية هى نور البصيرة الداخلية، فهم لنور بصيرتهم يسلكون سبيل الله بعقولهم المقتبسة من مشكوة النبوة المستنيرة بانوار الكتاب والسنة، فلاحاجة لهم فى سلوك السبيل فى كل قدم الى هادخارج وحجة خارجة، بل حجة الله عليهم بصيرتهم ونور عقلهم وهداهم.

الحديث الثالث والعشرون

«عدة من اصحابنا عن احمدبن محمد مرسلا قال ابوعبدالله عليه السلام: دعامة الانسان العقل، والعقل منه الفطنة والفهم والحفظ والعلم، وبالعقل يكمل وهو دليله و مبصره ومفتاح امره، فاذا كان تأييد عقله من النور كان عالما حافظا ذاكراً فطناً فهماً،

فعلم بذلك كيف ولم وحيث وعرف من نصحه ومن غشه، فاذا عرف ذلك عرف مجراه وموصوله ومفصوله واخلص الوحدانية لله والاقرار بالطاعة، فاذا فعل ذلك كان مستدركاً لمافات و وارداً على ماهو آت، يعرف ماهوفيه ولاى شيء هوههنا ومن اين يأتيه والى ماهو صائر وذلك كله من تأييد العقل».

الشرح

دعامة البيت الاسطون الذى يعتمدعليه السقف، و دعامة كل شيء هى اصله الذى ينشأ منه فروع احواله وشعب اوصافه وكمالاته، فمثل هذه الدعامة فى الانسان هى العقل لاغير، اذمنه ينشأ سائر الصفات الحسنة والاحوال و الملكات والقوى و الاستعدادات كالفطنة والفهم و الحفظ والعلم و غيرها من الاحوال و الكمالات كما ينشأ اضدادها من ضده الذى هو الجهل، فيكون هو الاصل المعتمد عليه فى جميع الخيرات.

و «كيف» و«لم» و«حيث» كلمات استفهامية يطلب بكل منها شيء من المطالب، وكذلك «ما» و«اى» و«اين» و«كم» ونحوها، ف«كيف» سؤال عن صفة الشيء المستقرة فيه، و«لم» سؤال عن سبب وجوده، و «حيث» سؤال عن جهته وسمته، وكذا «ما» سؤال عن كنه ماهية الشيء سواء كانت بحسب الحقيقة اوبحسب المفهوم الاسمى، و «اى» سؤال عن فصله المميز ذاتياً كان التميز او عرضياً، و «كم» سؤال عن مقدار الشيء اوعدده.

اعلم انه عليه السلام افاد اولا ان اصل الانسان و دعامته فى كل ماينشأ منه ويعود اليه هوالعقل، و اوضح ذلك باثاره ولوازمه وبكونه مكملا للانسان ودليلا وحجة له او عليه ومبصراً له فى رؤيته للاشياء كماهى ومفتاحا لابواب العلم والرحمة ولكن بعدماكان مؤيداً متقوياً، و اشار الى ان ذلك التأييد انما يكون بالنور، ومعلوم ان النور الذى يتقوى به جوهر العقل ويؤيدو يستكمل وهومن سنخ الملكوت الاعلى ليس نوراً من الانوار المحسوسة الكائنة فى عالم الظلمات، اذالشيء لايتقوى ولايستكمل ولايغتذى الا بما هومن سنخ ذاته ونوعه، بل لابد و ان يكون هومن الانوار الملكوتية كالعلم و الحفظ

و الذكر و الفطانة و الفهم، والفرق بين هذه الانوار الخمسة مما قـدعلمت فيماسبق من الكلام.

ثم افاد عليه‌السلام بعد مابين ان تأييدالعقل الانسانى ليس الا بماهوجنس العلم و المعرفة، انالعقل المؤيـد بنور البصيرة العلمية اعنى العلم بالله واليوم الاخـر مما يهتدى به‌الانسان الى‌سلوك السبيل الى‌الله ويتمكن من الخلاص عن الجحيم و النجاة من‌العذاب الاليم‌الذى‌منشاؤه العبد عن عالم الرحمة و الرضوان والاحتجاب‌عن‌الحق بالهوى الى عالم‌الغضب والنيران.

وبين ذلك بانه يعلم الانسان بذلك اى بسبب النور البصيرة التى ايـد عقله بها كيفية السلوك الى الاخرة و يعلم علة ذلك السلوك و هى الداعية للخروج مـن النقص الى الكمال ومن الهبوط والدنو الى الشرف والعلو ومن‌الشقاوة الى السعادة و مـن الظلمات الى‌النور، ويعلم ايضاً جهة الاخرة و منازلها و صراطها المستقيم و يعلم ايضا الائمة الهداة من ائمة الضلال والمعلم الناصح من المغوى الغاشى.

فاذا عرف هذه‌الامور معرفة صحيحة وعلماً يقينياً عرف مجراه ومسلكه أمستقيم الـى سمته او معدول عنه؟ أموصول لمطلوبه الـذى يقصده او مفصول عنه ؟ و قـوله عليه‌السلام: وموصوله و مفصوله، يحتمل ان يراد بكل منهما اسم‌المفعول او المصدر الميمى او اسمه يعنى ما يوصل به الى المطلوب وما يفصل به عنه.

و اذا علم العاقل المؤيد هذه الامور اى طـريقى الخير والشر و سبيلى النجاة والهلاك وما مبدأ طريق‌الخير والنجاة وما غايته وما الوقوع على سمته وما العدول‌عنه وما الموصل اليه و ما المقطع عنه؟ فلابد ان يخلص لله بالوحدانية باطناً و قلباً من غير شوب رياء او غرض ويقر له بالطاعة والانقياد والعبودية ظاهراً و بدنا، فيكون بسره و علنه ونفسه و بدنه وقلبه و قالبه منخرطاً فى‌سلك خدمته وعبادته عارفا بحقه مستغرقا فى بحر معرفته وطاعته طالبا اياه معرضا عما سواه.

فاذا فعل‌ذلك ودام عليه‌كان‌مستدركاً لما فات عنه بالتقصير والتفريط فى‌جنب‌الله بالتوبة والتلافى لما فرط والخضوع والخشوع، و وارداً على‌ما هوآت مـن الموت

والبعث وما بعدهما بقلب سليم و سر صحيح و نفس خاشعةلله تعالى صابرة على بلائه شاكرة لنعمائه، وعقل عارف بهعاشق لحضرته طالب لماعنده من النعيم المقيم والسرور الدائم، والحضور في الجنان والروح والريحان والرحمة والرضوان.

فاذا حصل له ذلك عرف حقيقة ماهو فيه الان و ماهية هذه النشأة و عرف العلة التى بها هبط الى هذا المنزل الادنى الذى وقع فيه، و عرف انه من اى مرتبة و عالم اتى الى هذا العالم الذى هو فيه اليوم، و الى اى مقام ومصير سيرجع من هذا العالم، ففى ما ذكره اشارة الى العلم باحوال المبدأ والمعاد و ما بينهما والنظر اليها حق النظر والاعتبار على طبق ما روى عن اميرالمؤمنين عليه السلام حيث قال: رحم الله امرء اعد لنفسه و استعد لرمسه وعلم من اين وفى اين والى اين.

فالاول اشارة الى معرفة الاول تعالى و ملائكته و رسله و كتبه، والثانى اشارة الى معرفة النفس و كيفية كونها فى هذه النشأة ومعرفة عبوديتها و افتقارها و كيفية سلوكها منهج النجاة وصراط الاخرة، والثالث اشارة الى العلم باحوال المعاد ومنازلها من القبر والبرزخ والصراط والميزان والكتاب والحساب والعرض والجنة والنار ، و معرفة ذلك كله من تأييد العقل، اى من العقل المنور ذاته بنور العلم والبصيرة، اذ بذلك النور يخرج ذاته من النقص والقصور ويسعى الى الله بقدمى الايمان والعبودية ويطير بجناحيه العلمى والعملى الى فضاء عالم القرب والشهود.

اعلم ان اهل الدين طائفتان: الواقفون والسائرون، فالواقف من لزم عتبة الصورة ولم ينفتح له باب الى عالم المعنى والملكوت، فهو من اهل التقليد فيكون مشربه من عالم المعاملات البدنية فلا سبيل له الى عالم العقل و معاملاته فهو محبوس فى قيد الصورة، و عليه ملكان موكلان يكتبان عليه من اعماله الظاهرة بالنقير والقطمير؛ والسائرون هم المسافرون من عالم الصورة الى عالم المعنى ومن مضيق المحسوسات الى متسع المعقولات وهم صنفان:

سيار و طيار، فالسيار من يسير بقدمى الشرع والعقل على جادة الاخرة و سبيل الجنان، والطيار من يطير بجناحى العرفان والعشق فى فضاء الحقيقة الى عالم الربوبية

و معدن الالهية، متوجهاً بشراشر قلبه و سره الى حضرة مولاه غير ملتفت الى ماسواه.

الحديث الرابع والعشرون

«على بن محمد عن سهل بن زياد عن اسمعيل بن مهران»، بن محمدبن ابى نصر السكونى و اسم ابى نصر زيد مولى كوفى يكنى ابا يعقوب ثقة معتمد عليه، روى عن جماعة من اصحابنا عن ابى عبدالله عليه السلام كذا ذكره العلامة فى «صه» والشيخ فى الفهرست، و ذكر الشيخ ايضاً فيه: انه لقى الرضا عليه السلام و روى عنه ، و روى النجاشى ايضاً: انه من اصحاب الرضا عليه السلام.

وقال الشيخ ابوالحسين احمدبن الحسين بن عبيدالله الغضائرى رحمه الله: انه يكنى ابامحمد ليس حديثه بالنقى، مضطرب تارة و يصلح اخرى وروى عن الضعفاء و يجوز ان يخرج شاهدا، وقال الفاضل الاسترابادى: والاقوى عندى الاعتماد على روايته لشهادة الشيخ والنجاشى له بالثقة.

قال الكشى: حدثنى محمدبن مسعود يكذبون عليه كان تقيا ثقة خيراً فاضلا كذا فى «صه» «عن بعض رجاله عن ابى عبدالله عليه السلام قال: العقل دليل المؤمن».

الشرح

معناه ان المؤمن يعنى الحقيقى لايكون الا من كان عارفا بالله واليوم الاخر بنور البرهان العقلى لابتقليد او سماع او رواية او شهادة او حكاية و غير ذلك من الامور التى ينتهى الى الحس والمحسوس، فان شيئا من ذلك و ان حصل به اذا تأكد العقيدة الجازمة التى تصير مبدأ للعمل الصالح والاجتناب عن العمل السيىء الذى تحصل به النجاة عن العقاب والفوز بالجزاء والثواب كما لسائر المسلمين الناجين، ولكن الذى به يحصل القرب من الله والارتقاء الى عالم القدس لايمكن حصوله الا بنور البصيرة العقلية التى بها يعرف الحقائق بالبرهان و يرى الاشياء كما هى و ذلك النور العقلى هو الايمان الحقيقى، فاذا كان المؤمن هكذا فليس دليله و حجته فى جميع ماله ان يعلم او

يعمل الا العقل لاغيره من الامور المذكورة الا فی بعض المسائل الفرعية العملية.

الحديث الخامس والعشرون

«الحسين بن محمد عن معلی بن محمد عن الوشاء عن حماد بن عثمان»، الناب[1] ثقة جليل القدر من اصحاب الرضا عليه السلام ومن اصحاب الكاظم عليه السلام، وروى الكشی عن حمدويه: سمعت اشياخی يذكرون: ان حماداً وجعفراً والحسين بنی عثمان ثقات و قال : انه ممن اجمعت العصابة علی تصحيح ما يصح عنه والاقـرار له بالثقة، «عـن السری بن خالد»، الناجی مـن اصحاب الصادق عليه السلام، «عن ابـی عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلی الله عليه واله: ياعلی: لافقر اشد مـن الجهل ولامال اعود من العقل».

الشرح

اعود من العائدة وهـی المنفعة، والعطف يقال: وهذا اعود اليك من كـذا ای انفع، ومعنی الحديث ظاهر وسببه معلوم، فان بالعقل ينال الرجل من المنافع والحظوظ والخيرات ما لاينال منها بالمال، و بالجهل الذی هو عدم العقل ينفقد عنه من الحظوظ ما لاينفقد بالفقر الذی هو عدم المال، و ايضاً بالعقل يمكن الوصول الی المال وبالمال لايمكن الوصول الی العقل، فالفقير بالحقيقة من لاعقل له و ان كان ذامال كثير، والغنی من كان ذا عقل وان لم يكن له مال.

الحديث السادس والعشرون

«محمد بن الحسن»، الظاهر انه الصفار مولی عيسی بن موسی بن طلحة ابوعبدالله بن السائب بن مالك بن عامر الاشعری ابوجعفر الاعرج، كان وجهاً فی اصحابنا القميين ثقة عظيم القدر راجحاً قليل السقط فی الرواية، توفی رحمه الله بقم سنة تسعين و مأتين

١ــ الحماد يلقب بالناب.

«صه» و یحتمل ایضا ان یکون محمدبن الحسن بن احمدبن الولید ابوجعفر شیخ القمیین وفقیههم و متقدمهم ووجههم.

و یقال انه نزیل قم ومـا کان اصله منها، ثقة ثقة عین مسکـون الیه[1] جلیل القدر عارف بالرجال موثوق به عظیم المنزلة یروی عن الصفار و سعد «صه» «عن سهل بن زیاد عن ابن ابی نجران» هو عبدالرحمن بن ابی نجران بالنون والجیم والراء والنون اخیراً، و اسمه عمروبن مسلم التمیمی مولی کوفی ابوالفضل، روی عن الرضا علیه السلام و روی ابوه ابونجران عن ابی عبدالله علیه السلام، وکان عبدالـرحمن ثقة ثقة معتمداً علی ما یرویه «صه» «عن العلاءبن رزین عن محمدبن مسلم عـن ابی جعفر علیه السلام قال: لما خلق الله العقل قال له: اقبل فاقبل ثم قال له: ادبر فادبر، فقال: وعزتی وجلالی ماخلقت خلقا احسن منك ایاك امر و ایاك انهی و ایاك اثیب وایاك اعاقب».

الشرح

هذا الحدیث مماوردعن رسول الله صلی الله علیه واله بالفاظ متغایرة مـن طرق العامة والخاصة، وقد روی فی هذا الباب خاصة بروایات خمس بالفاظ و اسنادمختلفة، ثلاث منها عن العلاءبن رزین عن محمدبن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام، لکن الذی روی فی اول الاحادیث عن ابی جعفر علیه السلام والذی روی عن ابی عبدالله علیه السلام[2] کانت فیهما زیادات علی الروایات الباقیة سیما الحدیث الثانی منها مشتمل علی جنود العقل و الجهل، وقدمرفی شرحه ما فیه غنیة.

لکن الذی یخطر بالبال ههنا فی التأویل انه یحتمل ان یکون المراد بالعقل العقل الجزئی الذی فی الانسان فانه ایضاً اول ما خلق الله فیه بالنسبة الی سائر قواه و اعضاه، لست اقول ان حدوثه فی مادة خلقة الانسان مقدم بالزمان علی وجود سائر القوی والاعضاء

۱ــ ای: مسکون الی روایته، هذا من الفاظ المدح للراوی الحدیث کبصیر بالحدیث او صالح الحدیث وغیره.

۲ــ وهو الحدیث الرابع عشر.

المتدرجة في‌الحدوث المتعاقبة في‌الكون، ولكن اقول:

جميع القوى و الاعضاء التى في‌الشخص عندتمام الخلقة و هوبفيضان النفس الناطقة العاقلة مفتقرة في وجودها وثباتها الي‌جوهر النفس‌الناطقة، و هـذه‌القوى التى تستخدمها‌النفس بالفعل هي بالعدد غير التى كانت في‌المادة البدنية سابقة على‌وجـود النفس بحسب‌الزمان، و انما تلك معدات‌لهذه غيرباقية بعد فيضان النفس لانها‌الحافظة اياها وهي‌مبدئها وفاعلها و غـايتها باذن‌الله تعالى، والقوى انما هـي‌فروعها وشعبها و خوادمها وجنودها.

ولا شبهة ان الجوهر العقلي من الانسان لكونه من عالم الملكوت احسن خلقة و اشرف وجوداً من سائرقواه ومن جميع‌الاكوان الدنيوية، ولهذا قال‌تعالى بعدقوله ثم انشأناه خلقا اخر فتبارك‌الله احسن‌الخالقين (المؤمنون ـ۱۴).

ومعنى اقبال النفس الناطقة الى‌الله تعالى قربها اليه بـواسطة تحصيل‌المعرفة و اليقين وسلوك منهج الصدق و الارتقاء الى عالم‌القدس والتجرد عـن‌الدنيا وشهواتها والخلاص من مضائق الابدان وسجون‌الحدثان، فهذا حركة من‌الخلق الى الحق، فاذا بقي في‌المحو ولم‌يرجع الى‌الصحو كان مستغرقا في‌الحق غافلا عن‌الخلق على عكس حال‌المحجوبين المستغرقين في‌الخلق الغافلين عن‌الحق.

فهذا حال‌بعض اولياء‌الله لكن‌الولي‌الكامل‌من‌رجع بالوجود الحقاني‌الموهوب الى‌الصحو بعدالمحو وعاد‌الى التفصيل‌بعدالجمع ووسع صدره لغاية الانشراح‌للحق و الخلق فانتصب في‌مقام‌الخلافة والتكميل وتنزل الى‌المعاشرة مـع‌الخلائق كما قيل في‌حق‌اميرالمؤمنين عليه‌السلام: كان فينا كاحدنا، فهذا هوالفضل‌العظيم يؤتيه من‌يشاء من عباده.

فقد ظهر ان للانسان الكامل في‌العقل حركتين: احديهما اقبالية صعودية لتكميل ذاتية[1]، و الثانية ادبارية نـزولية لتكميل غيره، فقوله عليه‌السلام: قـال له اقبل فاقبل، اشارة الى‌الحركة الاولى الصعودية:

۱ـ كذا في‌الاصل، والظاهر: ذاته.

وقوله: ادبرفادبر، اشارة الى الثانيةالنزولية وقوله: اياك اثيب يعنى عنداستكمال ذاتك وصيرورتك راجعا الى حاق جوهرك القدسى المفارق عن المؤذيات و المؤلمات، وقوله: اياك اعاقب، يعنى عندانغمارك فى التعلقات الجسمانية واستغراقك فى الشهوات الدنياوية، والا فالجوهر العقلى من جهة ذاته بذاته سعيد فى الدنيا و الاخـرة لاذنب له ولامعصية و انما يعتريه شيء من ذلك لاجل صحبة البدن ومخالطة الـوهم و الخيال و النزول الى منزل الارذال.

الحديث السابع والعشرون

«عدة من اصحابنا عن احمدبن محمدعن الهيثم بـن ابى مسروق النهدى»، واسم ابى مسروق عبدالله و كنيته ابومحمدقريب الامر[1]، قال الكشى: قال حمدويه: عن اصحابنا انه فاضل وقال قال حمدويه لابى مسروق: ابن يقال له الهيثم، سمعت اصحابنايذكرونهما كلاهمافاضلان «صه» قال النجاشى: له كتاب روى عنه محمدبن على بن محبوب، «عن الحسين بن خالد»، من اصحاب الكاظم عليه السلام وفى بعض النسخ الصيرفى من اصحاب الرضا عليه السلام و يحتمل ان يكون الحسين بن خالدبن طهمان و هو ابن ابى العلاء الخفاف، و قال احمدبن الحسين هو مولى بنى عامر[2] واخواه على و عبدالحميد، روى الجميع عن ابى عبدالله عليه السلام وكان الحسين اوجههم كذا قاله النجاشى له كتاب يعد فى الاصول روى عنه ابن ابى عمير وصفوان كذا فى الفهرست.

«عن اسحق بن عمارقال: قلت لابى عبداللهعليه السلام الرجل اتيه واكلمه ببعض كلامى فيعرفه كله، ومنهم من اتيه فاكلمه بالكلام فيستوفى كلامى كله ثم يرده على كما كلمته، ومنهم من اتية فاكلمه فيقول اعدعلى فقال: يا اسحق وماتدرى لـم هذا؟ قلت:

۱ـ قريب الامر، المراد به اما انه قريب العهد الى التشيع او يقرب امر قبول روايته او قريب المذهب الينا او غير ذلك.

۲ـ مولى فى اصطلاح اهل الرجال عـن الشهيد الثانى رحمه الله انه يطلق على غير العربى الخالص و على المعتق و على الحليف، والاكثر فى هذا الباب ارادة المعنى الاول.

لاقال: الذى تكلمه ببعض كلامك فيعرفه كله فذاك من عجنت نطفته بعقله، و اما الذى تكلمه فيستوفى كلامك ثم يجيبك على كلامك فذاك الذى ركب عقله فيه فى بطن امه، واما تكلمه بالكلام فيقول: اعد على فذاك الذى ركب عقله فيه بعد ما كبر فهو يقول: لك اعد على».

الشرح

لما ذكر اسحق بن عمار عند ابى عبدالله عليه السلام تفاوت احوال المخاطبين فى استماع الكلام بان بعضهم كان بحيث اذا اتاه و كلمه ببعض كلامه فهم من ذلك البعض معنى الكلام كله، ومنهم من اذا كلمه وسمع بعض الكلام يحتاج فى فهم المعنى الى ان يستوفى سماع الجميع حتى يفهم لكن اذا استمع الجميع فهم معناه وعرفه فيرده كما سمعه حافظاً لالفاظه ومعانيه، ومنهم من اذا سمع الكلام لم يفهم اول سمعه بل يحتاج الى الاعادة والتكرير وكان غرضه الاستكشاف عن لمية هدا التفاوت فى افراد البشر، فافاد عليه السلام علة ذلك وسره.

و اعلم ان الله تعالى خلق جواهر النفوس الانسانية مختلفة فى الصفاء والكدورة وعقولها متفاوتة فى القوة والنورانية، فبعضها شريفه نورانية مائلة الى الخير مستعدة لقبول النور والعلم بادنى وسيلة كاستعداد الكبريت للاشتعال يكاد زيتها يضيىء ولو لم تمسسه نار.

و منها جاسية الجوهر كدرة الذات خسيسة ظلمانية فهى لخمود نور الفطرة و خمود ماء القريحة بحيث لاينجع فيها التعليم والتهذيب اصلا.

ومنها مايتوسط بينهما و الى هذا التفاوت والاختلاف اشير فى قوله تعالى: أفمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله اولئك فى ضلال مبين (الزمر- ۲۲).

ثم اعلم ان هذه النفوس كما هى مختلفة متفاوتة فى جواهرها و ذواتها و قبولها و استعدادها لافاضة العلوم و الانوار فكذلك ايضاً موادها و ابدانها متفاوتة فى اللطافة

والاعتدال، فاشرف النفوس لالطف الاجساد واعدلها و ابعدها عن التضاد و اخسها لاكثفها واخرجها عن التسوية والاعتدال كما فى قوله: فاذا سويته ونفخت فيه من روحى (الحجر ـ ۲۹)، جعل نفخ الروح متوقفاً على التسوية والتعديل، فاذا كانت المواد متفاوتة فى اللطافة والاعتدال فكلما كانت المادة الطف و اجود كان تعلق النفس بها اقدم و اسرع.

فاذا تقرر ما ذكرناه فنقول: اشار عليه السلام الى منشأ تفاوت النفوس فى الفهم بتفاوتها فى الجوهر شرفاً و خسة و نورانية و ظلمانية، و الى تفاوتها فى الجوهر بتفاوتها فى النطف والمواد، فبعض النفوس ممن عجنت مادة بدنه باثر نور العقل منذ كانت نطفة فتلك النفس فى الدرجة العليا من القبول، وبعضها ممن عجنت مادته بذلك عند كونه فى بطن امه فهى فى الدرجة الوسطى، و بعضها ممن ركب فيه اثر العقل عند ماتولد بدنه وبلغ فنفسه فى الدرجة السفلى.

فالقسم الاول من افراد البشر من اذا تكلمه احد ببعض كلامه عرف الكل، والثانى من اذا تكلمه احد فيستوفى كلامه جميعا عرف المعنى فيجيبه او يرده، والثالث من اذا استمع كلاما و استوفى لم يفهم الكلام ولم يعرف معناه فيقول: اعد على كلامك حتى انظر الى معناه، فالاول سابق بالخيرات والثانى مقتصد والاخير ظالم لنفسه لظلمة جوهره. والله اعلم بالصواب.

الحديث الثامن والعشرون

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن بعض من رفعه عن ابى عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و اله: اذا رأيتم الرجل كثير الصلوة كثير الصوم[1] فلا تباهوا به حتى تنظروا كيف عقله».

۱ـ الصيام (الكافى).

الشرح

المباهاة المفاخرة، وقد باهى به يباهى مباهاة افتخر و منه قوله صلى‌الله عليه و اله: انى اباهــى بكم الامم يوم‌القيامة، و منه الحديث: من اشراط الساعة ان يتباهـى الناس فى‌المساجد، ومعنى الحديث واضح غنى عن‌الشرح.

الحديث التاسع والعشرون

«بعض اصحابنا رفعه عن مفضل بن عمر» بضم‌العين الجعفى ابوعبدالله ضعيف كوفى فاسد المذهب مضطرب الرواية لايعبأ به، متهافت مرتفع القول خطابى و قــد زيد عليه شيء كثير و حمل الغلاة فى حديثه حملا عظيما ولا يجــوز ان يكتب حديثه، روى عن ابى‌عبدالله و ابى‌الحسن عليهما‌السلام، وقد اورد الكشى احاديث تقتضى مدحه والثناء عليه و احاديث تقتضى ذمه والبرائة منه «صه».

«عن ابى‌عبدالله عليه‌السلام قال يا مفضل: لايفلح من لايعقل ولايعقل من لايعلم، و سوف ينجب من‌يفهم ويظفر من يحلم، والعلم جنة والصدق عز والجهل ذل والفهم مجد والجود نجح و حسن‌الخلق مجلبة للمودة، والعالم بزمانه لايهجم عليه‌اللوابس، والحزم مسائة الظن، و بين المرء والحكمة نعمة العالم والجاهــل شقى بينهما ، والله ولى من عرفه و عدو من‌تكلفه، والعاقل غفور والجاهل ختور و ان شئت ان‌تكرم فلن و ان شئت ان تهان فاخشن و من كرم اصله لان قلبه ومن خشن عنصره غلظ كبده و من فرط تورط و من خاف العاقبة تثبت عن التوغل فيما لايعلم، و من هجم على امر بغير علم‌جدع انف نفسه، ومن لم‌يعلم لم‌يفهم ومن لم يفهم لم يسلم و من لم يسلم لم يكرم و من لم يكرم يهضم و من يهضم كان الوم و من كان كذلك كان احرى ان يندم».

الشرح

الفلاح، هو الفوز بالمطلوب والنجاة والبقاء، وفى الاذان: حــى على الفلاح، اى هلموا الى سبب الفوز بالجنة والبقاء فيها؛ والنجابة الكرامة فى الذات، و رجــل

نجیب ای کریم بین النجابة و هو نجبة القوم ای النجیب منهم، و انجب الرجل ولد نجیبا، و امرأة منجبة ومنجاب تلد النجباء ونسوة مناجیب، وقدنجب ینجب نجابة اذا کان فاضلا نفیساً فی نوعه.

والحلم بالضم مایراه النائم، و حلم الغلام حلماً من باب طلب ای احتلم، و الحالم فی الاصل المحتلم ثم عم فقیل لمن بلغ مبلغ الرجال حالم، و اولوا الاحلام والنهی ای ذوا الالباب والعقول، واحدها الحلم بالکسر وکأنه من الحلم بمعنی الاناة والحلیم ذوالاناة، و من اسماءالله تعالی الحلیم، و قیل فی معناه: هو الذی لایستخفه شیءٍ من عصیان العباد ولا یستفزه الغضب علیهم و لکنه جعل لکل شیء مقداراً فهو منته الیه.

والجنة السترة وما استترت به من سلاح، و الاجتنان الاستتار، و انما سمیت دارالنعیم الاخروی بالجنة لتکاثف اشجارها وتظلیلها بالتفاف اغصانها کما یفعل تکاثف الاشجار فی هذه البساتین من الاظلال فیستر به من تحتها عن حر شعاع الشمس، وبالجملة الجنه ههنا الوقایة عن کل شروآفة، والمجد الکرم.

والنجح بالضم والنجاح الظفر بالمطالب و الحوائج، و انجح الرجل صارذا نجح فهو منجح، و قوم مناجح و ما افلح فلان ولاانجح، و انجحت حاجته قضیتها مجلبة للمودة ای مکسبة لها وهی اسم مایجلب به، والهجوم الاتیان بغتة، و اللوابس جمع اللابس و اللبس بالضم مصدر لبست الثوب بالکسر و اللبس بالفتح اختلاط الظلام، ومصدر لبست علیه الامر وفی الامر لبسة بالضم ای شبهة.

والختر الغدر، یقال ختر یختر فهوخاتر وختار للمبالغة، وکذا الختور یعنی الغدار الکثیر الغدر و فی الحدیث: ماختر قوم بالعهد الا سلط علیهم العدو ، و اللین ضد الخشونة؛ والهون بالضم الهوان والاهانة، الاستخفاف؛ وعنصر الشیء اصله ونسبه، والتفریط التقصیر، والورطة الهلاک وهی فی الاصل ارض مطمئنة لاطریق فیها، والتورط الوقوع فی الورطة.

والتوغل الدخول فی شیء و اصله من دغل الرجل یغل وغولادخل فی الشجر

وتواری فیه، و اوغل فی‌السیر وتوغل اذا اسرع؛ والجدع بالـدال المهلة قطع‌الانف او الاذن اوالشفة وهوبالانف اخص.

والهضم فی‌الاصل الکسر وهضمته‌ای کسرته، یقال هضم له حقه و اهتضمه اذا ظلمه وکسر علیه حقه، وهضمت لك من حقی طائفة ای ترکتها وکسرتها من‌حقی، و تهضمه ظلمه و رجل هضیم. و متهضم ای مظلوم؛ و اللوم العذل ولامه علی کـذا فهو ملوم.

تنبیه

هذا الحدیث‌مشتمل‌علی نبذ من فضائل‌العقل ومحاسنه و رذائل الجهل ومقابحه ومتضمن بجملة من المواعظ العقلیة والنصائح الحکمیة والحث والترغیب علی‌اقتناء الاخلاق‌الحسنة والزجر عن‌الملکات والصفات الردیئة مقرونة بدلائل واضحة وشواهد ساطعة.

فقوله علیه‌السلام: والعالم بزمانه لایهجم علیه اللوابس، ای من علم‌طور زمانه وعرف عادات ابناءِ دهره لم یقع فی‌الشبهات ولا یهجم علیه الاغالیط فیکون ذاحزم و احتیاط، و الرجل لایتوقع من اهل زمانه فوق ماهم علیه لحسن الظن بهم، بـل‌الحزم مسائة الظن ای منشأ سوء الظن‌اذبها یحصل الاحتیاط، والمراد بسوء الظن‌ههنا مایقع به‌الحزم و الاحتیاط لاوقوع الظن‌بمسائتهم‌فان ذلك مذموم، بل‌ینبغی ان یکون‌الانسان حسن الظن بالخلائق ولامنافاة بین الامرین، لان الاول‌من‌باب التجویز العقلی‌الباعث علی‌الحزم والثانی من باب‌الاعتقاد الفاسد او القول بالشیء رجماً بالغیب.

وقوله علیه‌السلام: وبین‌المرءِ والحکمة نعمة العالم و الجاهل شقی بینهما، لعل المراد به ان‌الرجل‌الحکیم من‌لدن عقله وتمییزه الی‌بلوغه حدالحکمة‌متنعم بنعمة العلم ونعیم‌العلماء، فانه لایزال فی‌نعمة من‌اغذیة‌العلوم وفواکه المعارف، فان معرفة‌الحضرة الالهیة‌کروضة فیها عین جاریة واشجارمثمرة قطوفها دانیة‌بل‌جنة عرضها‌کعرض‌السماء والارض، و الجاهل بین مبدأ امره ومنتهی عمره فی‌شقاوة عریضة وطول امل طویل و

معيشة ضنكة وضيق صدر وظلمة قلب الى قيام ساعته و كشف غطائه وفى الاخرة عذاب شديد.

وقوله عليه السلام: والله ولى من عرفه، لان عرفان الشيء مستلزم للحصول عنده وتقرب اليه كما فى الحديث الالهى: انا جليس من ذكرنى، وهذا القرب ليس بالمكان و انما هو بالمكانة والمنزلة لاجل شرف المناسبة بينه وبين المؤمن العارف، والمناسب للشيء محبوب عنده و ما يقرب من الشريف فهو شريف والشريف يحب نفسه فيحب القريب منه بقدر قربه و شرفه، و انما يكون زيادة القرب والشرف بقدر شدة المعرفة و قوة العلم و لذلك قال: الله ولى الذين امنوا (البقرة ـ ۲۵۷).... الاية؛ و اذا علمت ان المعرفة منشأ ولاية الله و قربه فقس حال الجهل وكونه منشأ عداوة الله والبعد من رحمته كما قال: والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت (البقرة ـ ۲۵۷).... الاية، اذ من كان وليه الطاغوت والطاغوت عدو الله فيكون هو ايضا من اعداء الله.

و اعلم ان المتكلف بالعرفان المتصنع المرائى به هو اخبث ذاتاً و اشد ابعاداً عن الحق من الجاهل المحض، اذ النفاق اسوء من الكفر.

و قوله عليه السلام: والعاقل غفور، لانه قريب التشبه بالذى هو منبع الرحمة والمغفرة، والجاهل ختور، لانه قريب الشبه بمعدن المكر والخديعة ، و ان شئت ان تكرم فلن، اى ان اردت ان تكون عزيزاً كريماً عند الخلق بل عند الخالق ايضاً فتواضع للناس ولن لهم فى الكلام و افش السلام، فان الله وصى به لرسوليه الكريمين موسى و هرون عليهما السلام حين بعثهما الى فرعون و ملأه حيث قال: فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى (طه ـ ۴۴)، وكذلك وصى و امر به حبيبه المصطفى صلى الله عليه و اله بمثل قوله تعالى : و ان جنحوا للسلم فاجنح لها و توكل على الله (الانفال ـ ۶۱)، و قوله: و اخفض جناحك للمؤمنين (الحجر ـ ۸۸)، وقوله: ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم فى الامر فاذا عزمت فتوكل على الله (آل عمران ـ ۱۵۹).

وقوله عليه السلام: و ان شئت ان تهان فاخشن، يعنى ان الخشونة من لوازمها

المهانة والمذلة، من فعل الخشونة بارادته و اختياره فكأنما شاء ان يكون مهاناً ذليلا، ثم حاول عليه‌السلام ان يبين السبب‌الذاتی لحسن الخلق و لين‌القلب ولطافته ورحمته وكذا السبب الاصلی لمقابله اعنی سوء الخلق وقساوة القلب و غلظته و جفائه فقال: و من كرم اصله لان قلبه ومن خشن عنصره غلظ كبده.

لما علمت سابقا ان الابدان تابعة للارواح و هی معادن كمعادن الذهب والفضة و ان الاخلاق والعادات مترتبة علی اجتماع النفس والبدن، فاشرف الارواح و انورها لالطف الابدان، فيترتب علی العلاقة بينهما لين القلب و حسن الخلق، و ان اخس الارواح و اظلمها لاكثف الابدان و اخشنها عنصراً، فيحصل من العلاقة بينهما ضيق الصدر و غلظ القلب، و اورد بدل لفظ القلب لفظ الكبد تنبيهاً علی نفی استحقاقيته لهذا الاسم، لان اسم القلب غالبا يطلق علی محل المعرفة فيقال مثلا هم من اصحاب القلوب وكذا قوله تعالی: لمن كان له قلب او القی السمع وهو شهيد (ق ـ ۳۷).

قوله عليه‌السلام: من فرط تورط، ای من قصر فی طلب الخير والنجاة وقع فی ورطة الشر والهلاك، وقوله عليه‌السلام: و من لم يعلم لم يفهم الی قوله: كان الوم، بمنزلة قياسات مترادفة مطوية النتائج والصغريات لدلالة الكلام عليهما بذكر الكبريات، فيكون حاصل الجميع اعنی النتيجة الاخيرة الحاصلة من موضوع الصغری الاولی و محمول الكبری الاخيرة هو ان: من لم يعلم كان الوم، ای من لم يكن من اهل العلم والمعرفة كان من اهل اللوم والعيب فهو احری الناس بالحسرة والندامة.

الحديث الثلاثون

«محمدبن يحيی رفعه قال: قال اميرالمؤمنين عليه‌السلام: من استحكمت له فيه خصلة من خصال الخير احتملته عليها و اغتفرت فقد ماسواه[1] ولا اغتفر فقد عقل ولا دين، لان مفارقة الدين مفارقة الامن فلايتهنأ بحياة مع مخافة، و فقد العقل فقد الحيوة ولايقاس الا بالاموات.

۱ـ ماسواها (الكافی).

الشرح

هذا حديث لطيف مختصر اللفظ كثير المعنى، وقبل الخوض فيه يجب ان يعلم ان للنفس الانسانية قوتين: احديهما نظرية والاخرى عملية، فبالاولى تتأثر و تنفعل عما فوقها و عن المبدأ الاعلى و بالثانية تؤثر وتفعل فيما تحتها و فى المادة السفلى، ونسبة الاولى الى الثانية كنسبة الروح الى البدن و لكل منهما صفات وخصال، وهى ان كانت غير راسخة تسمى احوالا و ان كانت راسخة مستحكمة تسمى اخلاقا وملكات، اذاتقرر هذا فنقول:

كمال النفس من جهة القوة العملية، هى اتصافها بالفضائل العملية كالعفة والكرم والشجاعة ونحوها و هى خصال الخير، وتخليها عن الرذائل كالشهوة والحسد والبخل والكبر والجبن وغيرها وهى خصال الشر.

و مرجع الجميع الى العدالة والطهارة و كمالها من جهة القوة النظرية هو كونها ذاعقل يعلم الاشياء كما هى، و تلك العلوم اما بحيث لاغاية لها غير حصولها انفسها و اما بحيث لها غاية غير حصولها انفسها و هى العمل بمقتضاها كالعلم بكيفية الصلوة والزكوة والحج والجهاد و سائر المعاملات والسياسات المدنية وغيرها، وقد يعبر عن الاول[1] بالايمان وعن مبدئه بالعقل كما فى هذا الحديث و عن الثانى بالدين، فاذا تقررت عندك هذه المقدمات:

فاعلم انه عليه السلام كان يقول حكاية عنه تعالى: من استحكمت لى فيه، اى رسخت لاجلى فى نفسه خصلة واحدة من خصال الخير، يعنى من جملة الاخلاق الفاضلة التى محاسن القوة العملية من النفس، احتملته اى قبلته و رحمت عليه بناء على وجدانه تلك الخصلة الواحدة من خصال الخير و اغتفرت له وعفوت عنه فقده لما سوى تلك الخصلة.

فان الله كريم لايعذب المؤمن الكريم ولو من جهة كرامة واحدة وهو خير محض لايعذب العبد الخير ولو بصفة واحدة ولكن بشرطين: احدهما ان يكون تلك الصفة

۱ــ اى الذى لاغاية لها غير انفسها.

ملكة راسخة غير زائلة، والثانى ان يكون متحققة مع العقل والدين، فان فقدشىءمنهما غير مغتفر اصلا ولو تحقق معه الف حسنات.

فانه اذاكان العبدفاقدالعقل اوفاقدالدين، فلايغتفر عنه شيء من الذنوب والنقائص لان اصل العقل بمنزلة الحيوة فـى النشأة الباقية ونسبته الى سائر الخصال كنسبة القلب ههنا الى سائر اعضاءِ البدن، ونسبة الدين اليه كنسبة الامن والسلامة فى البدن، فمن فقد عقله كان هناك كمن فقد حيوته فى هذه النشأة فلاعبرة فيه بحصول شيء من الخصال كما لاعبرة لفاقد الحيوة بحصول الاعضاءِ فيلتحق بالجمادات ولايقاس الا بالاموات.

و من فارق الدين و ان كان مع العقل كان بمنزلة انسان حى مقطوع الاطـراف، فهو و ان كان باقيا لكنه ليس متهنىءِ الحيوة ولارغيد العيش بل يكون مع الم وخوف وشدة وبؤس، وكما ان من كان حياً فى الدنيا صحيح البدن، سليم الاعضاء غير عليل و لامريض، فيمكن ان يتدارك فقدان ما سوى ذلك عنه، فكذلك قياس من كان ذاعقل و دين وله خصلة من خصال الخير اذا حشر فى الاخرة فالله سبحانه يمكن ان يتجاوز عن ذنوبه و يعفو عن سيئاته ويغتفر فقده لكثير من الخصال الحسنة بان لايـدخله النار ولا يعذبه اصلا.

و اعلم انه لايدوم فى النار من كان له حيوة عقلية، فان اصل الايمان ينافى التخليد فى العذاب. فلابدان يخرج من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان، ولو بعدحين كما دلت عليه الاخبار والروايات الصحيحة ـ كماسيجيء فى كتاب الايمان ـ ومراده عليه السلام ان من كانت له مع العقل والدين خصلة من خصال الخير، فلايعذب بـالنار بل يغتفر سائر ذنوبه والله اعلم.

الحديث الحادى و الثلاثون

«على بن ابـراهيم بن هاشم عـن موسى بن ابراهيم المحاربى» مجهول، «عـن الحسن بن موسى» الخشاب من وجوه اصحابنا مشهور كثير العلم والحديث «صه» «عن موسى بن عبدالله» بن عبدالملك بن هشام «عـن ميمون بن على»، مجهول مهمل، «عن

ابی‌عبدالله‌علیه‌السلام قال: قال امیرالمؤمنین علیه‌السلام: اعجاب‌المرء بنفسه دلیل علی ضعف عقله».

الشرح

الاعجاب، عبارة من استعظام المرء بنفسه بمایری فیه من‌علم اوعمل اومال اوجاه اونعمة اخری من نعم‌الله فیه مع نسیان اضافتها الی‌الله تعالی، فان انضاف الی‌ذلک‌ان غلب علی‌نفسه ان‌له عندالله حقاً، و انه منه بمکان حتی یتوقع بعمله کرامة فی‌الدنیا، و استبعد ان یجری علیه مکروه استبعاداً زائداً علی‌استبعاده بمایجری علی‌الفساق‌سمی هذا ادلالا بالعمل، فکأنه یری لنفسه علی‌الله دلالة، و کذلک قدیعطی غیره شیئافیستعظمه ویمن علیه فیکون معجبا ایضاً، فان استخدمه اواقترح علیه الاقتراحات و استبعد تخلفه عن قضاء حقه کان‌مدلاعلیه، قال‌بعض المفسرین فی‌قوله‌تعالی: ولاتمنن‌تستکثر (المدثر - ۶)، ای لاتدل بعملک.

اعلم ان‌العجب مذموم فی کتاب‌الله وسنة نبیه صلی‌الله‌علیه واله قال تعالی: ویوم حنین اذ اعجبتکم کثرتکم (التوبة - ۲۵)، ذکر ذلک فی‌معرض الانکار و قال: وهم یحسبون انهم یحسنون صنعا (الکهف - ۱۰۴)، و هذا یرجع الی العجب، و قال صلی‌الله علیه واله: ثلاث مهلکات: شح مطاع وهوی متبع واعجاب المرء بنفسه.

وآفة العجب کثیرة: فان‌العجب، یدعو الی الکبر لانه احد اسبابه فیتولد من العجب‌الکبر ومن‌الکبر الافات العظیمة التی لاتخفی‌هذا مع‌العباد، و اما مع‌الله تعالی فالعجب یدعو الی‌نسیان الذنوب و اهمالها فبعض ذنوبه لایذکرها ولایتفقدها لظنه انه مستغن عن تفقد فینساها وما یتذکرمنها فیستصغرها ولایستعظمها فلایجتهدفی‌تدارکها و تلافیها بل‌یظن انها تغفرله.

و اما العبادات والاعمال، فانه یستعظمها ویتبجح[1] بها ویمن علی‌الله‌تعالی‌بفعلها وینسی‌نعمةالله تعالی علیه بالتوفیق والتمکین منها، ثم اذا اعجب‌بهالم یتفقدآفاتها فکان

۱- ای: یفتخر و یتعظم و یباهی.

اكثر سعيه ضائعا، وانما يتفقد من يغلب عليه الخوف والاشفاق دون المعجب، لانه يغتر بنفسه وبربه ويأمن مكر الله وعذابه ويظن انه عندالله بمكان و ان له عليه منة وحقاباعماله التى هى نعمة من نعمائه وعطية من عطاياه، و يخرجه العجب الى ان يثنى على نفسه و يحمدها ويزكيها وربما يعجب برأيه واعتقاده الخطاء سيما فى الاصول الايمانية فيمنعه العجب عن الاستكشاف والسؤال فيهلك.

ولواتهم نفسه ولم يغترولم يثق برأيه فاستضاء بنورالقران و الحديث اواستضاء بعلماءِ الدين و واظب على مدارسة العلم والتلمذ و السؤال عن اهل البصيرة لكان ذلك يوقظه ويوصله الى الحق.

فهذا و امثاله من آفات العجب ولذلك كان من المهلكات، ومن اعظم آفاته انه يفتر فى السعى لظنه انه قد فاز وقد استغنى وهوالهلاك الصريح الـذى لاشبهة فيه، فقد ثبت وتبين ان منشأ الاعجاب قلة العقل وقصور العلم، فهو مـرض قلبى وآفة نفسانية منشائه ضعف العقل يعنى البصيرة.

وعلاجه بتحصيل المعرفة بحال نفسه، وبكونه عاجزاً ذليلا بين يدى ربه لايقدر على جلب شيءٍ مما يريده، و دفع شيء مما يكرهه ولايملك لنفسه نفعاً ولاضـراً ولا موتا ولاحيوة.

فكل مايزعم انه حاصل له من علم اومال او نعمة فيمكن زواله عنه فى لحظة واحدة فلابد ان يخاف من سوء عاقبته ويتوكل على الله و يرجو رحمته ويخشى عقابه و يتعوذ به دائماً من شر نفسه وشر عدوه و مكـره و غروره و احزابه و اعوانه كما هـو حال العارفين الخاضعين لله الخاشعين الخائفين منه، وانما يخشى الله من عباده العلماءُ (الفاطر-۲۸)، فعلاج آفة العجب ليس الا بالعلم والمعرفة.

الحديث الثاني والثلاثون

«ابوعبدالله العاصمى»، اسمه احمدبن محمدبن عاصم، ابن اخى على بن عاصم

المحدث ويقال له العاصمى، ثقة فى‌الحديث سالم الجنبة[1] اصله الكوفة و سكن بغداد و روى عن شيوخ الكوفيين، كذا فى فهرست «عن‌على‌بن الحسن عن‌على‌بن اسباط»، بن سالم بياع الزطى[2] ابوالحسن كوفى، قال الكشى: انه كان فطحيا[3]، و لعلى‌بن مهزيار رسالة فى النقض‌عليه مقدار جزء صغير قالوا فلم ينجع ذلك و مات‌على‌مذهبه، و قال النجاشى: انه كان فطحياً جرى بينه و بين على‌بن مهزيار رسائل فى ذلك فرجعوا فيها الى ابى‌جعفر الثانى عليه‌السلام فرجع على بن اسباط عن ذلك القول، و قد روى عن‌الرضا عليه‌السلام من‌قبل و كان‌ثقة اوثق‌الناس واصدقهم لهجة، قال‌العلامة: فانا اعتمد عليه.

وقال الشيخ فى الفهرست: له اصل و روايات روى عنه محمدبن الحسين‌بن ابى الخطاب و موسى‌بن جعفر البغدادى «عن الحسن بن جهم عن ابى الحسن الرضا عليه‌السلام قال: ذكر عنده اصحابنا و ذكر العقل قال: فقال: لايعبأ باهل الدين بمن[4] لاعقل له، قلت: جعلت فداك ان ممن يصف هذا الامر قوما لابأس بهم عندنا و ليست لهم تلك‌العقول، فقال: ليس هؤلاء ممن خاطب‌الله ان‌الله خلق‌العقل فقال له: اقبل‌فاقبل وقال له: ادبر فادبر فقال: و عزتى[5] ما خلقت شيئاً احسن منك[6] و احب الى منك، بك اخذ و بك اعطى.

۱ــ المراد انه سليم‌الاحاديث او سليم الطريقة.

۲ــ الزط فى‌اللغة جيل من‌الناس، وفى القاموس الهند ــ الواحد زطى، اليهم‌تنسب الثياب الزطية. (من الشارح قدس سره) وفى اللسان: جيل اسود من السند، اليهم تنسب الثياب الزطية، وقيل: الزط اعراب جت بالهندية.

۳ــ الافطحية قالوا بانتقال الامامة من الصادق عليه‌السلام الى ابنه عبدالله الافطح و هو اخو اسمعيل من ابيه و امه.

۴ــ ممن (الكافى).

۵ــ و عزتى و جلالى (الكافى).

۶ــ او (الكافى).

الشرح

قوله: لايعبأ بصيغة المجهول اى لايبالى به ولا يلتفت اليه، و قوله: بمن لاعقل له بدل قوله: باهل الدين، والمراد انه لايعبأ بالذى لاعقل له وان كان بحسب الظاهر معدوداً من اهل الدين، وفى بعض النسخ ممن لاعقل له بدل بمن لاعقل له.

و قوله: ممن يصف هذا الامر، اى ممن يدعى القول بالامامة و يقول بهذا الاعتقاد الصحيح قوماً لابأس بهم عندنا، اى فى اعمالهم الظاهرة الموافقة لمذهب هذه الطائفة.

قوله عليه السلام: ليس هؤلاء ممن خاطب الله، معناه: ان مدار التكليف والخطاب من الله تعالى بالاوامر والنواهى على العقل و كذا الثواب والعقاب انما يترتبان على الاعمال الصادرة عن ذوى العقول دون الاغبياء، فلاتكليف عليهم من قبل الله اذ لاحجة بينه تعالى و بينهم و انما للحاكم ان يكلفهم بالاعمال الظاهرة و يسوسهم بالسياسات المدنية ويفرض عليهم اموراً بها صلاحهم و صلاح الامة، و يكون لهم بسببها حسن معيشة فى الدنيا و نجاة فى الاخرة.

فان قلت: كلماكان العقل كان مطيعاً لله تعالى مؤتمراً بامر الله منتهياً بنهيه، وكلما لم يكن لم يكن مكلفا فاين العقاب؟

قلنا: قد علمت ان العقل ذو درجات متفاضلة، والذى هو التام الكامل هو اول المبدعات و اكرم المجعولات وهو العبد المطيع والممكن الاشرف ليس فيه الا الطاعة والخدمة لله تعالى من غير شوب تمرد او عصيان، و اما العقول الذين هم دونه اعنى النازلة المتصرفة فى الابدان البشرية، فلشوب التركيب فيها والاقتران بالدواعى الحسية والقوى الحيوانية من الشهوة والغضب وغيرهما فيتصور منها الطاعة والعصيان والتوفيق والخذلان بحسب زيادة قوة العقل ونور البصيرة و نقصانهما.

فالعقاب انما يترتب على اقتراف سيئة او تفريط فى جنب الله ممن كان له فى ذاته مكنة قوة عقلية يمكن الارتقاء بها الى عالم الملكوت فعطلها عما خلقت لاجله، واما من ليس له عقل فليس فيه استعداد التخلص عن عالم الظلمات والشرور ولاشوق الارتقاء

الی عالم النور، ولایکلف‌الله نفساً الا وسعها (البقرة ـ ۲۸۶).

الحديث الثالث والثلاثون

«علی بن محمد عن احمدبن محمدبن خالد عن ابیه»، و هـو محمدبن خالدبن عبدالرحمن بن علی البرقی ثقة من اصحاب الرضاعلیه‌السلام ابوعبدالله مولی ابی‌موسی الاشعری، وقال ابن الغضائری· انه مولی جریب‌بن‌عبدالله حدیثه یعرف وینکر ویروی عن الضعفاء کثیرا و یعتمد المراسیل، وقال النجاشی: انه ضعیف الحدیث، قال‌العلامة فی «صه» والاعتماد عندی علی قول الشیخ ابی‌جعفر الطوسی من تعدیله، وقال‌الکشی: قال نصربن الصباح: لم یلق البرقی ابابصیر، بینهما القاسم‌بن حمزة ولا اسحق‌بن‌عمار و ینبغی ان یکون صفوان قد لقیه، والبرق رود قریة من سواد قم «عـن بعض اصحابنا عن ابی‌عبدالله علیه‌السلام قال: لیس بین الایمان والکفر الا قلة العقل قیل: وکیف ذاك یابن رسول‌الله؟ قال: ان العبد یرفع رغبته الی مخلوق، فلو اخلص نیته لله لاتاه الـذی یرید فی اسرع من ذلك».

الشرح

لما علمت فی تضاعیف ما ذکر فی تحقیق ماهیة العقل وماهیة الجهل ان‌الایمان عبارة عن نورالعقل، والکفر عبارة عـن ظلمة الجهل، فمتی کان عقل‌الرجل کاملا کان مؤمنا حقاً ومتی کان جاهلا محضا کان کافراً صرفا، ومتی کان متوسطاً فی مراتب‌العقل والجهل کـان ضعیف‌الایمان. فلا واسطة بین الایمان الحقیقی والکفر الحقیقی الا قلة العقل وقصور نور البصیرة، کما لاواسطة بین‌البصر والعمی الا قلة نـور العین ولا بین الضیاء والظلمة الا الظل وهو قلة الضوء.

ضرب علیه‌السلام لهذا مثلا لیفهم السائل عن کیفیة ما ذکره ان کل ما وقع من العبد من زلة او معصیة فذلك من قلة عقله، فمن جملة ما یقتضیه کمال العقل ان لامـؤثر فی الوجود ولا معطی للجود الاالله سبحانه، فاذا رفعت الحاجة الی غیره تعالـی کان

ذلك لقلة العقل الموجب لضعف الايمان و كذا القياس فى سائر ابواب الدين و مقابلاتها.

الحديث الرابع والثلاثون

«عدةمن اصحابنا عن سهل بن زياد عن عبيدالله الدهقان عن احمدبن عمر»، بن ـ ابى شعبة، «الحلبى»، ثقة روى عن ابى الحسن الرضا عليه السلام وعن ابيه من قبل وهو ابن عم عبيدالله وعبدالاعلى و عمران ومحمد الحلبيين، روى ابوهم عن ابى عبدالله عليه السلام وكانوا ثقاة «صه» «عن يحيى بن عمران»، الحلبى بن على كوفى كانت تجارته الى حلب فقيل:

ابن عمران بن على بن ابى شعبة الحلبى روى عن ابى عبدالله و ابى الحسن عليهما السلام ثقة ثقة صحيح الحديث «صه» وفى الفهرست الشيخ له كتاب روى عنه النضر بن ـ سويد، وقال النجاشى: روى عنه ابن ابى عمير، «عن ابى عبدالله عليه السلام قال: كان امير المؤمنين عليه السلام يقول: بالعقل استخرج غور الحكمة وبالحكمة استخرج غور العقل وبحسن السياسة يكون الادب الصالح، قال: وكان يقول: التفكر حياة قلب البصير كما يمشى الماشى فى الظلمات بالنور بحسن التخلص وقلة التربص».

الشرح

اما قوله عليه السلام: بالعقل استخرج غور الحكمة، فمعناه ظاهر، فان الانسان بقوة نور البصيرة اعنى بالعقل النظرى يستخرج غوامض المعارف الحكمية والعلوم الالهية التى بها يصير الانسان من جملة سكان العالم العقلى مجردا عن شوائب الشبهات و قيود التعلقات ورق الهوى و الشهوات وظلمة الطبائع و الجسمانيات. و اما قوله عليه السلام: وبالحكمة استخرج غور العقل:

فالمراد ان بادراك الحقائق العقلية وتحصيل المعارف الحكمية، يستخرج[1] النفس

۱ـ كذا فى الاصل والظاهر: تخرج.

من حدالقوة الی الفعل و من حدالنقص الی الکمال فی باب العقل و المعقول فیصیر عقلا کاملا بالفعل، وهو المراد من غور العقل، یعنی غایته و کماله الاقصی، کما ان غور البحر عمقه و اصله الاقصی.

وبالجملة کل واحد من العقل و الحکمة، یوجب خروج الاخر من القوة و النقص الی الفعل و الکمال علی وجه لایکون دوراً مستحیلا، فان کلا منهما ذو مراتب فی الشدة و الضعف فکل مرتبة من العقل یقتضی استعداد الوصول الی مرتبة من الحکمة، اذا حصلت للنفس تجعلها مستعدة لفیضان مرتبة اخری من العقل فوق المرتبة الاولی و کذا العکس، وهکذا یتدرجان فی الاشتداد و الازدیاد الی ان یبلغا الی الغایة القصوی و الدرجة العظمی، فبکل منهما یقع الوصول الی غور الاخر وغایته.

و اما قوله علیه السلام: وبحسن السیاسة یکون الادب الصالح، فنقول: لما علمت ان الانسان له قوتان: احدهما العقل النظری و هو کالاصل و المخدوم وغایة کماله ان یصیر جوهراً مفارقا وعقلا بالفعل، ولایصیر کذلك الا بالحکمة الغائرة فی ادراك الحقائق و الاخری وهو کالفرع و الخادم وهو العقل العملی و کماله هو ان یصیر الانسان متأدباً بالاداب الصالحة و الاعمال الشرعیة.

ویکفی فی ذلك حسن السیاسة سواء السائس من خارج کالسلطان، اومن داخل کحسن تدبیر النفس، ولما ظهر من کلامه علیه السلام حال غایة العقل وهی ادراك اعماق الحکمة واغوارها، وحال غایة الحکمة وهی الوصول الی اقصی درجات العقل و کمالاته وهو الوصول الی قرب الحق الاول، وحال غایة السیاسة وهو الادب الصالح و تهذیب النفس بالاعمال الحسنة و الطاعات و الاجتناب عن القبائح و السیئات، اراد ان یشیر علیه السلام الی کیفیة استخراج الحکمة و الامر الذی به یقع السیر الی عالم القدس و المرور علی صراط الله العزیز الحمید فقال:

التفکر حیاة قلب البصیر، یعنی کما ان حیوة الابدان التی یقع بها الامتیاز بین الجماد و الحیوان هی قوة الحس و الحرکة، فکذلك حیوة القلوب و الارواح انما هی بقوة التفکر و نور الفهم الذی یقع به الانتقالات و الحرکات فی ظلمات النفس الی عالم

النور و دارالحيوان، وبه‌يقع الفرق بين المجمود على‌الصورة الساكن‌فى‌بيت‌الطبيعة الواقف فى‌هذا المنزل الادنى وبين المهاجر الى‌الله الساعى الى منزل الرضوان ودار الحيوان.

فظهر ان قوة التفكر ونورالتحدس فى‌الحيوان العقلى الماشى فى دارالحيوان بمنزلة قوة الحركة والحس‌فى‌الحيوان الحسى اللحمى فى‌دار الابدان. فمن لم‌يتفكر فى‌ايات‌الله تعالى وصنائعه وخلق سمواته و ارضه وملكوته بنور البصيرة لـم يتخلص من عالم الظلمات واسرالشهوات، بل‌اما ان يقف فى‌اول منازل الحس فيكون‌كالبهائم و الحشرات و ذلك اذا كان جامدالطبع خامد نورالفهم، و اما ان يتورط فى الهلكات ويتقحم فى‌الشبهات والجهالات فيكون كابناء الشياطين والمنافقين المستأهلين‌للدرك الاسفل من السجين، و انهم اسوء حالا من‌الجهال واخسر اعمالا من الارذال اذقدضل سعيهم فى‌الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا (الكهف–۱۰۴).

ثم انه عليه‌السلام ضرب مثلا للذين يمشون على‌سبيل‌الحق بنورالتفكر و قـوة الانتقال الى‌منازل اليقين وهم بعد فى‌ظلمات اراضى النفوس وليالى الابدان بماش‌من الحيوان، يمشى‌فى‌ظلمات الليالى بنورالسراج ونحوه فيحصل‌له حسن‌التخلص‌من‌غير تورط وقلة‌التربص‌بسرعة المشى من‌غير تبطؤ وانتظاركثير، والله‌ولى‌الهداية والفضل.

قال‌الشيخ اعلـى‌الله درجته: ههنا اخـر كتاب العقل[1] والحمدلله رب‌العالمين[2].

۱– قال استاذنا العلامة الشيخ ابوالحسن الشعرانى قدس سره فى تعاليقه على شرح اصول‌الكافى والروضة للمولى صالح المازندرانى: انظر – وفقك‌الله لمرضاته – الى‌كثرة الاحاديث الواردة من طرقنا فى العقل و مدحه مع تأييده بالقران الكريم، ثم انظر الـى كتب محدثى اهل السنة والجماعة و نقدتهم، فقد عدوا مـن‌الموضوعات جميع الاحاديث فى‌العقل، قال‌المقدسى فى‌كتاب الموضوعات: ومنها احاديث‌العقل كلها كذب. اقول: العقل يدل على عدم جواز متابعة الفاضل للمفضول والعالم للجاهل، ولعلهم لذلك انكروا صحة احاديث العقل.

۲– والحمدلله وحده و صلى‌الله على محمد واله وسلم (الكافى).

هكذا وقعت العبارة فى النسخ التى رأيناها، و لوقال هنا اخرباب العقل لكان اوفق[1].

۱ـ وقد وقع الفراغ عن تصحيح كتاب العقل يوم الخميس من عشر الاخر من شهر ذى الحجة الحرام سنة اربع و اربع مائة بعد الالف من الهجرة النبوية على هاجرها الاف الثناء والتحية، وانا احوج الخلق الى الله العلى، العبد المفتقر الولوى، محمد بن احمد الخواجوى عامله الله بلطفه الخفى.

فهرس الاحاديث

آس بينهم فى اللحظة و النظرة ۴۵۶
اثقل ما يوضع فى الميزان حسن الخلق... ۴۲۰
اجتنب محارم الله و اد فرائض الله تكن عاقلا ۲۴۱
اجيعوا اكبادكم و اعروا اجسامكم ۴۵۶
احب الارض الى الله تعالى مكة، وماتربة... ۵۰۴
اخوان العلانية اعداء السريرة السنتهم احلى من العسل... ۳۳۶
اذا اقبلت الدنيا فانفق منها فانها لاتفنى و... ۵۳۳
اذا تدارأتم فى الطريق ۴۷۵
اذا تقرب الناس الى خالقهم بابواب البر... ۲۴۱
اذا حدث الرجل بحديث ثم التفت فهو امانة ۴۷۷
اذا رأيتم العالم محباً لدنياه فاتهموه على دينكم... ۱۷۲
اذا صمت فليصم سمعك وبصرك و... ۴۹۱
اذا طال شوق الاحرار الى لقائى فانا اشد... ۴۶۲-۴۶۳
اذا لم تستحيى فاصنع ماشئت ۵۱۳
ازدد عقلا تزدد من ربك قربا ۲۴۱
ادرأوا الحدود بالشبهات ۴۷۵
اربى الرباء الاستطالة فى عرض الناس ۴۵۸

الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وماتناکر...	۵۳۵
اسلم شیطانی علی یدی و اعاننی الله علیه	۲۳۲
اعدا عداك نفسك التی بین جنبیك	۲۳۲-۴۹۶
اعملوا فی غیر ریاء ولاسمعة فانه من عمل لغیرالله..	۴۷۱
اعوذ بکلمات التامات کلها من شرما خلق	۳۰۸
افضل المؤمنین ایمانا احسنهم خلقا	۴۲۰
اقیلوا ذوی الهیئات عثراتهم	۵۱۲
الله اشد فرحا بتوبة عبده من رجل...	۵۲۳
الله افرح بتوبة عبده المؤمن من رجل نزل...	۵۲۳-۵۲۴
اللهم انی ادرأ بك فی نحورهم	۴۷۵
اللهم فقهه فی الدین	۱۹۹
الامام جنة لانه یقی المأموم	۳۱۰
ان ادم لما اهبط قال: لایولد لك ولدالا...	۲۴۸
اناجلیس من ذکرنی...	۳۷۰-۴۸۸-۵۸۲
ان اشد الناس بلاء الا بیاء ثم الذین...	۵۱۸
ان الله احتجب عن العقول کما احتجب عن الابصار...	۱۸۰
ان الله اختار من کل شیء شیئا، اختار من الارض...	۵۰۳
ان الله انزل البیت من السماء وله اربعة ابواب...	۵۰۳
ان الله تعالی انزله لادم من الجنة وکان درة بیضاء...	۵۰۳
ان الله تعالی اوحی الی داود قال: یا داود، فرغ لی بیتاً...	۵۰۰
ان الله تعالی قال یا داود، ابلغ اهل ارضی...	۴۶۲
ان الله حیی ستیر، یحب الحیاء والستر	۳۹۸-۵۱۰
ان الله خلق العقل وهو اول خلق من الروحانیین...	۲۲۳
ان الله عزوجل خلق النبیین علی النبوة...	۲۰۸

انالله عزوجل يقول: ان الذين يستكبرون...	۵۲۶
انالله عير اقواماً بالاذاعة فيقوله تعالی...	۵۱۱–۵۴۰
انالله يفرح بتوبة عباده المؤمنين اذا تابوا...	۵۲۳
انا مدينة العلم وعلى بابها	۱۸۸–۵۳۹
ان امرأتين صامتا على عهد رسولالله (ص) فاجهد هما...	۴۹۲
ان بدلاء امتی لم يدخل الجنة بصلوة ولاصيام...	۵۳۲–۵۳۳
ان بيننا وبينكم عيبة مكفوفة	۳۸۷
ان تسعة اعشارالدين فیالتقية ولادين لمن لاتقيةله	۵۱۰
ان ثواب التحميد اكثر من ثواب التهليل و التسبيح...	۳۴۲
ان داودكان يعوده الناس يظنون ان بهمرضاً...	۴۴۲
ان رسولالله (ص) يصلی فجاءت بهيمة تمر...	۴۷۵
ان رؤيا المؤمن جزء من ستة و اربعين جزء منالنبوة	۲۴۹
ان الصدق يهدى الى البر والبر يهدى الى الجنة...	۴۶۵
ان الصيام ليس منالطعام والشراب وحده	۴۹۱
ان العاقل هوالمتقی و ان كان فیالدنيا خسيساً دنياً	۲۴۱
ان عظيم الاجر لمع عظيم البلاء، وما احبالله قوماً...	۵۱۸
ان فی امتی محدثين مكلمين	۴۸۴
ان كان ما قلته حقا فقد تخلصت و تخلصنا...	۳۷۹
انالله تعالی عباداً فیالارض من خالص عباده	۵۱۸
انما يتجالس المتجالسان بالامانة لايحل لاحدهما ان...	۴۷۷
ان المشركين واسونا الصلح	۴۵۶
ان منالبيان لسحراً	۵۴۶
ان منالعلم كهيئة المكنون لايعلمه الا العلماء...	۱۷۰–۵۳۹
ان المؤمن اذا نام خرجت من روحه حركة ممدودة...	۵۴۹

ان النور اذا دخل القلب انشرح له الصدر وانفسح ۴۳۹
ان هاهنا لعلماً جما لو وجدت لها حملة ۵۴۰
ان هذا الدین متین فاوغلوه بالرفق فان... ۳۶۱
انه وجد قتیل من اصحابه بین الیهود فلم یجف علیهم... ۴۷۶
انی اباحی بکم الامم یوم القیامة ۵۷۹
انی اری مالاترون ۳۳۱
انی تارک فیکم الثقلین، کتاب الله وعترتی ۱۸۶
انی جعلت معصیة ادم سبباً لعمارة العالم ۱۹۴
انین المذنبین احب من زجل المسبحین ۱۹۴-۴۰۸
اوحی الله الی داود: لاتجعل بینی و بینک عالما مفتونا... ۱۷۲
اول ما خلق الله روحی ۲۱۶
اول ماخلق الله العقل ۲۱۶
اول ماخلق الله القلم ۲۱۶
اول ماخلق الله ملک کروبی ۲۱۶
اول ماخلق الله نوری ۲۱۶
اهل المعروف فی الدنیاهم اهل المعروف فی الاخرة ۵۰۹
ایکم یحب ان یعرض الله عنه؟ ۴۵۸
البرق مخاریق الملائکة ۴۴۲
بعثت لاتمم مکارم الاخلاق ۴۲۰
بلی، لایخلو ارض من قائم لله بحجة ظاهرة مشهور... ۵۵۸
بما صبروا علی التقیة و یدرؤن بالحسنة السیئة... ۵۱۰
البیع الحلف منفعة للسلعة ممحقة للبرکة ۵۱۷
التائب حبیب الله ۵۲۳
التقیة من دین الله ۵۱۱

ثلاث موبقات و ثلاث منجیات: اما الموبقات...	۵۳۳
ثلاث مهلکات: شح مطاع وهوی متبع و اعجاب المرء بنفسه	۵۳۳-۵۸۶
جاء رجل وعلیه خاتم من حدید فقال:...	۳۴۷
الجاهل عدو لنفسه فکیف یکون صدیقاً لغیره؟	۲۳۱-۴۶۳
جذبة من جذبات الحق توازی عمل الثقلین	۳۷۴
جزیا مؤمن فان نورك قد اطفیء لهبی	۲۰۵
جعل الخیر کله فی بیت وجعل مفتاحه الزهد فی الدنیا	۳۲۰
حبذا نوم الاکیاس و فطرهم کیف یغبنون سهر...	۵۲۵
الحج المبرور لیس له ثواب الا الجنة	۵۰۸
الحرب خدعة	۵۴۰
حفت الجنة بالمکاره و حفت النار بالشهوات	۱۷۷
الحیاء من الایمان	۵۱۳
خدمت رسول‌الله (ص) عشر سنین فما قال اف قط...	۴۷۶
خذ اجرك ممن عملت له	۴۷۰
خذوا بالمجمع علیه، فان المجمع علیه لاریب فیه	۲۱۰
خصلتان لایجتمعان فی مؤمن: البخل وسوء الخلق	۵۳۳-۵۳۴
خلقت الخلق لاعرف	۱۹۳
الدنیا دار من لادار له ولها یجمع من لاعقل له الدنیا	۳۲۰-۵۱۸
الدنیا سجن المؤمن وجنة الکافر	۵۱۸
دعوا ماوافق القوم	۲۰۹
رأس الحکمة مخافة‌الله	۴۴۲
رأیته فعبدته لم اعبد رباً لم اره	۳۳۱
رجعنا من الجهاد الاصغر الی الجهاد الاکبر	۲۳۲
رحم‌الله امرء اعد لنفسه و استعد لرمسه وعلم من...	۵۷۱

رؤیا المؤمن کهانة ۲۴۹
ستفرق امتی علی ثلاث وسبعین فرقة، الناجیة... ۲۰۶
السخاء شجرة فی الجنة فمن کان سخیاً اخذ بغصن منها... ۵۳۱-۵۳۲
السخاء شجرة من شجرة الجنة اغصانها متدلیة... ۵۳۱
سمع رسول‌الله (ص) امرأة تسب جاریة... ۴۹۱
الشرك فی امتی اخفی من دبیب النملة السوداء... ۴۷۱
صحبوا الدنیا بابدان ارواحها معلقة بالملاء الاعلی ۵۵۸
الصدقة کمثل رجلین علیهما جنتان من حدید ۳۱۰
صدیق کل امرءی عقله و عدوه جهله ۲۳۱
الصدیقون ثلاثة: حبیب‌النجار مؤمن آل‌یس و... ۳۴۵
صلوا کما رأیتمونی اصلی ۴۸۳
الصلوة عمادالدین ۴۸۲
الصورة الانسانیة هی اعظم ایات‌الله وهی اکبر حجته علی‌خلقه ۲۹۲
الصوم جنة من‌النار ۳۱۰
ضلت فیك الصفات و تفسخت دونك النعوت ۱۸۱
العباس صنو ابیه ۳۱۰
عجبا للمتکبر الفخور الذی‌کان بالامس... ۴۴۶
عذاب الکافر فی‌قبره تسلط علیه تسعة و تسعون تنینا... ۴۲۲
العظمة ازاری و الکبریاء ردائی فمن نازعنی فیهما قصمته... ۴۴۳
العلماء رجلان: رجل عالم اخذ بعلمه فهذا ناج و... ۱۷۲
عم‌الرجل صنوابیه ۳۱۰
فان الرشد فی‌خلافهم ۲۰۹
فخلق لهم اللیل لیسکنوا فیه من حرکات التعب و... ۲۴۹
فما تعارف منها ائتلف وما تناکر منها اختلف ۴۵۷

فی‌القلب لمتان: لمة من‌الملك وعد بالخير وتصديق بالحق... ۲۴۶
قال المجالس بالأمانة الاثلاثة مجالس: مجلس... ۴۷۷
قسمت الصلوة بینی وبین عبدی... ۴۸۸
قص‌الاطفار من‌الفطرة ۱۹۲
قصم ظهری رجلان: عالم متهتك وجاهل متنسك ۳۳۹
قلب‌المؤمن بين اصبعين من اصابع‌الرحمن ۵۶۶-۴۰۰-۲۴۶
قلب المؤمن عرش‌الرحمن ۵۰۶
قيل يا رسول‌الله: ای الايمان؟ فقال: الصبر والسماحة ۵۳۲
الكاد لعياله كالمجاهد فی سبيل‌الله ۴۳۳
كان اميرالمؤمنين (ع) كثيراً مايقول: اعملوا... ۴۳۴
كان موضع الكعبة ربوة من‌الارض بيضاءِ تضیء كضوءالشمس... ۵۰۳
كلما ميزتموه باوهامكم فی ادق معانيه... ۱۸۰
كل مولود يولد علی‌الفطرة ۵۲۱-۱۹۲
كم من صائم ليس له من صومه الا الجوع والعطش؟ ۴۹۴
كنت نبياً و ادم بين‌الماء والطين ۴۷۴
لااحصی ثناءِ عليك انت كما اثنيت علی نفسك ۲۶۵
لاايمان لمن لا امانة له ۴۶۶
لابليس خمسة من‌الاولاد قدجعل... ۲۴۷
لاتؤتواالحكمة غير اهلها فتضلموها ولاتمنعوا... ۵۳۹
لاتكرهوا علی انفسكم عبادة ربكم، فان... ۳۶۱
لاتنشد الشعر بليل ولاتنشده بليل ولانهار، فقال له اسمعيل... ۴۹۱
لاحماً الا لله ولرسوله ۵۱۱
لاطاعة فی معصيةالله ۴۵۷
لايداری ولايماری ۴۷۵

لایدخل الجنة بخیل ولاخب ولا خائن ولا سییء ۵۳۳
لایسعنی ارضی ولا سمائی و انما یسعنی قلب عبدی المؤمن ۵۰۰
لایزال العبد یتقرب الی بالنوافل حتی احببته... ۴۶۳
لایفقه الرجل کل الفقه حتی یمقت الناس فی ذات‌الله... ۱۹۹
لکل شیء حقیقة فما حقیقة قولك؟ ۳۴۳
لکل شیء قلب و قلب‌القران یس ۳۵۷
لکنهم حلیت الدنیا فی‌اعینهم ۳۴۷
لما اراداللّٰه عزوجل ان یخلق الارض امر الریاح... ۵۰۱
لم‌خلقت الخلق؟ ۱۹۳
لن یلج ملکوت السموات من لم‌یولد مرتین ۳۶۱-۴۱۷
لوانکم لاتذنبون لذهب‌اللّٰه بکم وجاءِ بقوم یذنبون ۴۰۸
لو تکاشفتم ما تدافنتم ۴۷۵
لو توکلتم علی‌اللّٰه حق توکله لرزقکم کما یرزق الطیر... ۴۳۴
لوکانت الدنیا من‌الذهب والاخرة من خزف لاختار العاقل... ۳۷۷
لوکان کلامك من فضة یانفس، ان السکوت من‌الذهب ۴۴۸
لوکشف الغطاءِ ما ازددت یقیناً ۴۶۱
لولا انکم تذنبون لذهب‌اللّٰه بکم وجاءِ بقوم یذنبون ۱۹۴
لولا تزیید فی حدیثکم وتمزیج فی... ۳۳۱
اللؤم من‌الکفر و اهل‌الکفر فی‌النار... ۵۳۳
ما اقلنا لو اجتمعنا علی شاة ما افنیناها... ۳۴۳
ما جبل‌اللّٰه تعالی ولیاله الا علی السخاء و حسن‌الخلق ۵۳۲
ماختر قوم بالعهد الا سلط علیهم العدو ۵۸۰
ما رأیت شیئاً الا و رأیت‌اللّٰه قبله ۲۵۰
مثل المؤمنین اذا لقیا مثل‌الیدین تغسل احدیهما الاخری ۴۵۷

المذيع حديثنا کالجاحد له ۵۱۱
مرحباً بقوم قضوا الجهاد الاصغر وبقی علیهم الجهاد الاکبر... ۴۹۶
مررت لیلة اسری بی‌علی قوم تقرض شفاههم... ۳۳۹
المصلی مناج ربه ۴۸۳-۴۸۴
المغتاب والمستمع شریکان فی‌الکذب ۴۹۲
من اتبع السیئة الحسنة تمحها ۴۷۰
من احب کریمتاه... ۳۳۳
من احب لقاءالله احب‌الله لقائه ۴۶۲-۴۶۳
من اخذ دینه من کتاب‌الله وسنة نبیه (ص) زالت الجبال... ۲۰۵
من اذاع حدیثنا فهو بمنزلة من جحد حقنا و... ۵۱۱
من اذاع علینا حدیثنا فهو بمنزلة من‌جحد حقنا ۵۴۰
من اذاع علینا شیئاً من امرنا فهو کمن قتلنا عمداً ولم یقتلنا خطاء ۵۱۱
من اراد الحدیث لمنفعةالدنیا لم‌یکن له فی‌الاخرة نصیب ۱۷۲
من تکبر وضعه‌الله ومن تواضع رفعه‌الله ۴۴۳
من حفظ علی امتی اربعین حدیثاً یحتاجَون الیه فی امر دینهم... ۱۹۸
من دخل الحرم مستجیراً به فهو امن من سخط‌الله... ۵۰۲
من دخل فی‌الایمان ثبت فیه و نفعه ایمانه... ۲۰۵
من زهد فی‌الدنیا اثبت‌الله الحکمة فی قلبه ۳۲۰
من راءی راءالله به ۵۰۹
من ستر عورة اخیه، سترالله علیه فی‌الدنیا والاخرة ۴۷۷
من اشراط الساعة ان یتباهی الناس فی‌المساجد ۵۷۹
من شرب الخمر سقاه‌الله من طینة الخبال یوم‌القیامة ۲۴۳
من صمت نجا ۴۴۸
من شغله قرائة القران عن مسألتی اعطیته افضل... ۵۲۶

من طلب العلم ليباهی به العلماء او يماری...	۱۷۲
من عرف نفسه فقد عرف ربه	۲۹۲
من فقد حساً فقد علماً	۳۹۳
من قال سبحان الله فله عشر حسنات	۴۲۷
من كان عاقلا له دين ومن كان له دين دخل الجنة	۲۳۶
من كان لله كان الله له	۳۷۲
من لم يرض بقضائی و لم يصبر علی بلائی فليعبد رباً سوائی	۴۲۵
من لم يسأل الله يغضب عليه	۵۲۹
من لم يعرف امرنا من القران لم يتنكب الفتن	۲۰۶
من مات وهو ماحض الايمان محضاً او ماحض الكفر محضا...	۲۳۴
من نظر الی الكعبة فعرف من حقنا و حرمتنا...	۵۰۴
الموت حق	۳۰۷
موتوا قبل ان تموتوا	۴۵۸
المؤمن الف مألوف ولاخير فيمن لايألف ولايؤلف	۴۵۷
المؤمنة اعز من المؤمن والمؤمن اعز من الكبريت الاحمر	۳۴۳
المؤمن سهل الخليعة لين العريكة	۵۱۶
المؤمن يأكل فی معاء واحد والمنافق يأكل...	۴۵۶
المؤمنون يد واحدة علی من سواهم	۳۳۷
المؤمن هين لين ان قيد انقاد و ان انيخ استناخ...	۴۵۰
المؤمنون هينون لينون، ان قيدوا انقادوا و...	۴۵۰
المؤمنون هينون لينون كالجمل الانف ان قيدو انقادوا...	۵۱۶
منهومان لايشبعان منهوم العلم ومنهوم المال	۳۸۸
الناس معادن...	۱۹۳
الناس يحتاجون الی شفاعتی	۲۱۹

نضرالله امرء سمع مقالتی فوعاها	۲۳۹
والله ما دنیاکم هذه‌عندی الاکعفطة عنز	۵۱۵
والله یحب الشجاع ولو بقتل حیة	۴۲۲
والتائب من‌الذنب کمن لاذنب له	۵۲۳
و تفقه یا بنی فی‌الدین	۱۹۹
وکان من حسن مداراته انه لایذم طعاماً ولا ینهر خادماً	۴۷۶
وکل بالمؤمن مائة وستون ملك یذبون عنه مالم...	۲۴۷
وکل میسر لما خلق له	۴۵۰
ویلك یا عباد ایاك والریاءِ فانه من عمل لغیرالله...	۴۷۱
هؤلاء للجنة لاابالی و هؤلاءِ للنار ولا ابالی	۳۸۴
یأتی اصحاب المعروف فی‌الدنیا یوم‌القیامة...	۵۰۹
یا رسول‌الله: بین لنا دیننا کأنا خلقنا الان...	۵۲۷
یاعلی، اذا تقرب الناس الی خالقهم...	۳۶۲–۳۸۷
یامعشر الحواریین: جزعوا لعل قلوبکم تری ربکم	۴۴۸
یا میسر، ادع ولاتقل ان الامر قد فرغ منه...	۵۲۶
یجیءِ کل غادر یوم‌القیامة بامام مائل...	۴۵۷
یقول‌الله: انا خیر شریك من اشرك معی غیری فی عمل...	۴۷۱
یکف ماءِ وجهه عن ذل السؤال	۳۸۷

فهرس الاعلام

آدم علیه‌السلام: ۱۹۴ ـ ۲۲۰ ـ ۲۴۸ـ ۴۷۳ـ ۴۷۴ـ ۵۰۳ـ ۵۰۶ـ ۵۶۴ـ ۵۶۶

آل فرعون (راجع): قوم فرعون

آل لوط (راجع): قوم لوط

آل‌یس: ۳۴۵

ابان‌بن تغلب: ۱۰۱

ابوهریرة: ۲۴۱

ابراهیم ـ خلیل‌الله ـ علیه‌السلام: ۸۰ ـ ۸۵ـ۱۷۹ـ۲۱۹ـ۲۵۵ـ۲۷۲ـ۳۰۳ـ ۳۰۴ـ ۳۲۲ـ ۳۲۳ـ ۳۶۹ـ ۴۲۹ـ ۴۶۲ـ ۴۶۵ـ ۴۸۹ـ ۵۰۱ـ ۵۰۳ـ ۵۰۶ـ ۵۱۱ـ ۵۲۶ـ ۵۵۴ـ ۵۵۵ـ ۵۶۴

ابراهیم بن محمدبن‌سمعان المدنی الاسلمی: ۱۰۱

ابـن ادریس (صاحب السرائر): ۱۳۰ـ ۱۳۱ـ۱۳۸

ابن الانباری: ۲۹۵ـ۳۲۳

ابن‌بابویه (راجع): الصدوق

ابن‌جریح: ۱۰۰

ابن‌حنبل (امام احمدبن...): ۱۰۱

ابن‌خلدون (ابوزید عبدالرحمان): ۸۶

ابن‌زهرة (ابوالمکارم): ۱۳۰

ابن السکیت: ۵۵۰ـ۵۵۲

ابن‌سیرین (محمدبن... البصری): ۳۲۵ـ ۵۳۹

ابن‌سینا (ابوعلی حسین بن عبدالله بن....) : ۳۳ـ۴۵ـ۱۲۴ـ۳۷۰ـ۵۳۲

ابن شعبة الحرانی (حسن‌بـن علی): ۹۰ـ ۹۳ـ۹۴

ابن‌شهرآشوب: ۹۴

ابن‌عباس: ۱۰۰ـ ۱۷۹ـ ۳۱۵ـ ۳۲۷ـ ۳۵۱ـ۴۴۲ـ۵۰۹

ابن‌عطاء: ۱۰۰

ابن‌عقدة: ۸۴ـ۱۵۳

ابن‌عمر: ۵۰۲

ابن‌الغضائری (احمدبن الحسین): ۱۵۳ـ ۲۳۷

ابن‌الغضائری (حسین‌بن عبدالله): ۱۵۳ ـ ۲۳۷

ابن قبة: ۱۲۹
ابن قتيبة (ابو محمد عبدالله بن مسلم...): ۳۲۹
ابن قولويه: ۱۵۳
ابن معين: ۱۰۱
ابن النديم (محمد بن اسحاق... البغدادى): ۹۱
ابو ابراهيم موسى بن جعفر ـ الامام موسى الكاظم ـ عليهما السلام: ۹۳ـ ۱۰۲ـ ۱۰۵ـ۱۴۶ـ۲۰۵
ابو امامة: ۲۴۷
ابو بصير: ۴۹۱ـ۵۱۰
ابو جعفر محمد بن على ـ الامام الباقر ـ عليهما السلام: ۸۴ـ ۹۱ـ ۹۳ـ ۹۵ـ ۱۰۵ـ ۱۱۰ـ ۱۴۵ـ ۱۸۰ـ ۳۴۳ـ ۴۴۶ـ ۴۹۱ـ ۴۹۶ـ ۵۰۱ـ ۵۲۳ـ ۵۲۶ـ ۵۳۳ـ ۵۷۴
ابو حاتم: ۱۰۱
ابو حامد (راجع): الغزالى
ابو الحسن على بن موسى الرضا عليهما السلام: ۹۳ـ ۹۴ـ ۹۵ـ ۱۲۰ـ ۱۴۶ـ۲۰۵
ابو الحسين بن ابى جيد: ۱۳۵
ابو حنيفة (نعمان بن ثابت المعروف بامام الاعظم): ۶۷ـ۱۰۰ـ۱۰۱
ابو خديجة: ۵۰۳
ابو درداء: ۲۴۱
ابوذر: ۱۰۰
ابو رافع: ۱۰۰
ابو سعيد المهنى (ابو سعيد ابو الخير): ۴۶۳
ابو عبدالله جعفر بن محمد ـ الصادق ـ عليهما السلام: ۸۴ـ۸۹ـ۹۱ الى ۹۳ـ ۹۵ ـ ۱۰۱ـ ۱۰۲ـ ۱۰۴ ـ ۱۰۵ـ ۱۲۰ـ ۱۴۵ـ ۱۴۶ـ ۲۰۵ـ ۲۲۳ـ ۲۳۴ـ ۳۲۰ـ ۳۹۴ـ ۴۰۴ـ ۴۳۴ـ ۴۵۷ـ ۴۷۱ـ ۴۹۱ـ ۵۰۲ الى ۵۰۴ ۵۱۰ـ ۵۱۱ـ ۵۱۸ـ ۵۳۳ـ ۵۴۰ـ ۵۴۹ـ ۵۷۴ـ ۵۷۷ـ ۵۸۸
ابو عبيدة: ۵۲۳
ابو الليث: ۳۵۷
ابو محمد حسن بن على العسكرى عليهما السلام: ۹۴ الى ۹۶ـ ۱۰۰ ـ ۱۰۲ـ ۱۲۰ـ ۱۳۹
ابو موسى: ۳۵۹
ابو هاشم: ۱۲۸
ابو يزيد: ۴۷۸
ابو يعقوب البغدادى: ۵۵۲
ابى بن كعب (ابو المنذر... الملقب بسيد القراء): ۲۴۱
اثولوجيا: ۳۰۴
احمد بن محمد بن الحسن الوليد: ۱۳۵
احمد بن محمد بن يحيى العطار: ۱۳۵
احياء علوم الدين: ۷ـ۱۹۹ـ۲۰۰ـ۲۴۷ـ ۲۴۸ـ۴۳۳ـ۴۵۳ـ۴۷۷ـ۴۷۸
اخبار البلدان: ۱۲۸
الاخباريون ـ الاخباريين ـ : ۶۲ـ الى ۶۴ـ ۶۷ـ ۷۰ـ ۷۱ـ ۱۰۷ـ۱۳۰ـ ۱۴۳
اخفش: ۳۲۹
ادريس عليه السلام: ۴۶۵ـ۵۶۴
الاربعين (لبهاء الدين محمد العاملى =

البهائی): ۱۹۸-۱۹۹-۲۰۰
ارسطو- ارسطاطالیس -: ۵۲
الاستبصار فی الجمع بین ما تعارض من الاخبار: ۱۰۶-۱۰۷-۱۳۳-۱۳۹
اسحق: ۳۶۹-۵۶۰
اسحق بن اسماعیل النیسابوری: ۹۴
اسحق بن عمار: ۵۷۷
اسرار الایات: ۵-۲۰
الاسفار الاربعة: ۴۰-۲۷۱-۳۶۴-۴۷۳
الاسکولاستیین: ۵۶
الاسلام: ۵-۹-۳۶-۶۲-۷۷-۷۸-۸۳-۸۸-۹۲-۹۳-۹۸ الی ۱۰۰- ۱۱۱- ۱۲۸- ۱۳۹- ۱۸۵- ۱۸۶- ۱۹۲- ۱۹۶- ۲۰۳- ۲۰۴- ۲۳۳- ۳۲۷- ۴۳۹- ۴۵۳- ۵۰۲- ۵۰۳- ۵۲۲- ۵۳۸- ۵۴۳ - ۵۵۳ - الی ۵۵۵- ۵۶۰- ۵۶۷
اسماعیل علیه السلام: ۵۰۱-۵۰۳-۵۰۶
الاشارات والتنبیهات (لابن سینا): ۳۷۰- ۵۳۲
الاشاعرة - الاشعریة -: ۶۲ - ۱۹۲ - ۲۵۷-۳۴۲
الاشتر (مالك...): ۸۸
الاشعری (ابی الحسن علی): ۱۰۹-۲۵۸
اصالة التجربة (مذهب): ۵۶
اصالة العقل (مذهب): ۵۳
اصحاب کهف: ۲۳۵
اصول الکافی - الکافی الشریف -: ۴- ۷-۱۹- ۲۱- ۵۷- ۸۱- ۸۷-۹۰- ۹۱- ۱۰۵ الی ۱۱۵- ۱۲۶ - ۱۳۲
الی ۱۳۴- ۱۳۹- ۱۵۷- الی ۱۶۰- ۲۰۹- ۲۱۱- ۲۱۲-۲۲۹-۴۳۴
الاصولیین: ۶۲ الی ۶۴- ۶۷ - ۱۱۳- ۱۳۰
الاعتقادات: ۲۳۳
اعجاز القران: ۸۴
الاعراب: ۵۴۳
الاعرابی (الشیخ الاکبر محی الدین بن العربی الاندلسی): ۴۷۹-۵۵۹
الاعشی (میمون بن قیس): ۳۷۱
اعلام الوری: ۱۰۲
اعیان الشیعة: ۱۰۳-۱۰۵
افلاطن: ۴۷۳
افلوطین: ۳۰۴
اقلیدس: ۵۲
اکوئینی (طماس): ۵۲-۵۴
الامام السجاد (ع) (راجع): زین العابدین علی بن الحسین علیهما السلام
الامامیة - الامامیین-: ۶۲- ۶۷- ۸۷- ۹۵-۹۶-۹۹-۱۰۰ الی ۱۰۲-۱۰۶- ۱۰۷- ۱۱۶- ۱۲۶- ۱۳۰- ۱۳۸- الی ۱۴۱
ام معبد: ۴۹۵
الامویین: ۹۵
امیر اسماعیل الخاتون آبادی (شارح اصول الکافی): ۱۱۳
امیر محمد معصوم القزوینی التبریزی (شارح اصول..): ۱۱۴
امیر المؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام: فی اکثر مواضع الکتاب

الانجیل: ۸۵–۳۵۵
انس (بن مالك الانصاری): ۴۷۶
الانصار: ۳۴۳
الاهلیلجة (کتاب منسوب الی الصادق ع): ۹۱
الایدئالیین: ۶۰

البارقلیط: ۸۶
باشلار: ۵۵
البحار– بحارالانوار –: ۸۴–۹۱–۹۴–۱۰۵–۲۱۶
بحرالعلوم (السید محمد مهدی بن سید مرتضی): ۱۰۳
البخاری (ابوعبدالله محمد بن اسماعیل): ۱۰۱
برونشویك (لئون): ۵۶
البصائر – بصائر الدرجات–: ۸۵–۹۰
بطلمیوس (کلود– فلکی الاسکندرانی صاحب المجسطی –): ۳۴۹
بغداد: ۱۰۶
بکة: ۵۰۱–۵۰۵
بنی ارحب: ۲۳۷
بنی اسرائیل: ۳۲۶–۳۴۵–۳۵۵
بنی امیه: ۹۱
بیت‌الله – البیت – (راجع): الکعبة
بیکن: ۵۶

تحف العقول: ۹۰–۹۳–۹۴
الترك: ۱۸۴
تصحیح الاعتقاد: ۲۳۵
تفسیر اية النور: ۲۰
تفسیر سور الاعلی و الطارق و الزلزال: ۲۰
تفسیر سورة الجمعة: ۲۰
تفسیر سورةالواقعة: ۲۰
تفسیر القران (منسوب الی الباقرع): ۹۱
تفسیر القمی: ۱۵۳
تفسیر الکبیر – او مفاتیح الغیب– (لفخر-الدین الرازی): ۲۶۶
تقسیم الرؤیا (منسوب الی الصادق ع): ۹۳
توحید المفضل: ۹۱
التوریة – التوراة –: ۸۵–۳۵۵– ۴۵۶
تهذیب الاحکام: ۱۰۶–۱۰۷–۱۳۳–۱۳۴–۱۳۶–۱۳۹–۱۴۰

الثنوی: ۴۶۷

جابر بن حیان: ۹۲
جابر بن عبدالله الانصاری: ۲۴۸– ۴۵۸–۵۲۷–۵۳۲
جابر الجعفی: ۱۱۰
الجاحظ (ابوعثمان عمرو بن بحر): ۳۰۱
جالینوس: ۳۷۱
جامع الرواة: ۷– ۲۲۲– ۲۲۹ – ۲۳۷–۲۴۰
الجامعة (کتاب لامیرالمؤمنین علی ع): ۸۴–۸۶–۸۷–۱۵۶
الجبائی (ابی‌علی): ۱۳۰
جبرئیل علیه‌السلام: ۸۲ – ۱۸۷– ۲۲۰–۳۱۴– ۳۱۶– ۳۳۹– ۳۸۰– ۵۰۱–

٥٥٥
الجفر (كتاب لاميرالمؤمنين على ع): ٨۴ الى ٨٧-١٥۶
الجفر الابيض: ٨٩
الجفر الاحمر: ٨٩
الجفر الجامع و النور اللامع: ٨۶
جوامع الشريعة: ٩٣
الجوهرى (ابونصر اسماعيل): ۴٩٩

حارثة (... بن مالك الانصارى): ٣٢٠ - ٣٣۶-٣۴٣
حبيب النجار: ٣۴٥
الحجر الاسود: ٥٠٢
حسن بن زين الدين شهيد الثانـى: ١٣۴- ١٣٧
حسن بن على بن ابيطالب عليهما السلام: ٩۶- ١٩٩-٣٩٣
حسين بن على عليهما السلام: ٩۶-١٢۶- ٥٥٩
حديبية: ۴٥۶
حل الاشكالات الفلكية فى الارادة الجزافية: ٢٧١
حمران بن اعين: ٣۴٣
الحنابلة: ۶٧-١٠١-١۶٩-٣۴٢
حنين (واد بين مكة المعظمة ومدينة الطائف): ٥٨۶

الخصال (للصدوق): ٩٠ - ٩١- ٥٠٣- ٥٣٣
الخضر: ١٥٩
الخلاصة - خلاصة الاقوال فى معرفة الرجال- : ٧- ١١٢- ١٣٧- ١٥٣- ٢٣٠
خليل عليه السلام (راجع): ابراهيم ع

داود عليه السلام : ٨٥ - ١٧٢ - ١٩٣ - ٣٥٧-٣٥٨-۴۴٢-۴۶٢-٥٠٠
داود بن خلف: ۶٧
الدراية (المشهيد الثانى): ١۴٣
دمشق: ٥۶١

الذريعة الى تصانيف الشيعة: ٩٣-١٠٣- ١١۴
ذوالنون: ۴٧٨
الذهبى: ١٠١

الرازى (فخرالدين محمد بن عمر بن حسين المعروف بامام الرازى): ٢٥٨-٢۶۶- ٢۶٧-٣۴۶
الرافعى (صاحب اعجاز القران): ٨۴
ربيعة بن سميع: ١٠٠
رزين (اخت ايوب عليه السلام): ٣٥٧
رسالة الحشر: ٢٠
رسالة الحقوق (لامام السجاد ع): ٩٠
الرسالة المذهبة (اوالذهبية) فى الطب: ٩٣
رسالة المنقبة: ٩۴
رسول الله صلى الله عليه واله: فى اكثر مواضع الكتاب
رفيعى القزوينى (الاستاذ الفقيه الفيلسوف السيد ابوالحسن...): ٩٩

الرواقیین: ۳۴۲
روضات الجنات: ۵

زبور داود علیه السلام: ۸۵
الزجاج (ابواسحاق ابراهیم ـ نحوی ـ): ۳۲۹
زرارة: ۵۲۶
الزمخشری ـ صاحب الکشاف ـ (ابوالقاسم محمود الملقب بـ «جارالله») : ۱۹۸ ـ ۲۱۸ ـ ۳۰۷ ـ ۳۰۸ ـ ۳۱۴ ـ ۳۵۳ ـ ۴۴۷ ـ ۴۶۰
زین العابدین علی بن الحسین ـ الامام السجاد ـ علیه السلام: ۹۰ ـ ۹۱ ـ ۲۴۹ ـ ۳۹۴ ـ ۴۴۶ ـ ۴۸۰ ـ ۵۴۰
زین الدین العاملی ـ الشهید الثانی ـ (صاحب الدرایة): ۱۷۳ ـ ۱۴۳ ـ ۱۴۴ ـ ۵۷۶

سامری: ۵۵۳
السجارندی: ۳۵۷
سدوم (قریة ـ مدینة ـ قدیمة کانت فی فلسطین علی شاطیء بحر المیت التی خربت فی عهد لوط ع): ۳۲۲
سراقة بن مالک بن جعشم: ۵۲۷
سعید بن عبدالله الاعرج: ۵۰۴
سعید بن مسیب: ۲۴۱
سلمان ـ الفارسی ـ : ۱۰۰
سلیمان علیه السلام: ۵۳۷
سلیم بن قیس الهلالی: ۱۰۰ ـ ۱۰۴
سماعة بن مهران: ۲۲۳
السند: ۵۸۸
سهل بن زیاد: ۲۲۰
سید بن طاووس (رضی الدین علی بن موسی): ۱۴۳ ـ ۱۵۳
السید محسن الامین العاملی (صاحب اعیان الشیعة): ۱۰۳ ـ ۱۰۵
السید محقق الداماد: ۱۲۳ ـ ۴۲۵
السید محمد شبر بن حسین الحسینی (شارح اصول...): ۱۱۴
السید المرتضی: ۱۲۸ الی ۱۳۱ ـ ۱۳۷ ـ ۱۳۹
السید نعمة الله الجزائری (شارح اصول...): ۱۱۳
سیبویه (ابوبشر عمرو بن عثمان): ۲۸۴

الشافعیة: ۶۷
الشافعی (محمد بن ادریس): ۱۰۱
الشام: ۳۲۲
الشاه سلطان حسین الصفوی: ۱۱۳
شرح الاستبصار: ۱۰۶
شرح الاشارات: ۵۳۲
شرح اصول الکافی (لصدر المتألهین): ۴ ـ ۲۰ ـ ۱۱۳ ـ ۱۱۴ ـ ۱۱۵ ـ ۱۱۶
شرح الاصول و الروضة (لمولی محمد صالح المازندرانی): ۷ ـ ۱۱۴ ـ ۵۹۳
شرح الفصوص (للقیصری): ۴۷۴ ـ ۵۰۰ ـ ۵۵۹
شرح کتاب الاعتقادات: ۲۳۳
شرح المواقف: ۸۴
الشریف الرضی (محمد بن الحسین: ۸۹

الشعبی: ۳۷۱
الشعرانی (العلامة ابوالحسن): ۷-۵۹۳
شمعون: ۵۵۹
شواهدالربوبیة: ۴۷۳
الشیخ ابـی سالم محمدبن طلحة النصیبی الشافعی: ۸۶
شیخ الانبیاء (راجع): ابراهیم علیه السلام
الشیخ البهائی: ۱۰۶-۱۹۸-۲۰۰-۵۵۹
الشیخ علی بن محمد بن حسن بن زین الدین الشهید العاملـی (شارح اصـول..): ۱۱۴
الشیخ محمد بن الشیخ حسن (صاحب المعالم): ۱۰۶
الشیخ محمد علی بن محمد البلاغی النجفی (شارح اصول...): ۱۱۳
الشیخ المفید: ۱۰۲-۱۰۳-۱۲۸-۱۳۳-۱۳۵- ۱۳۷- ۱۵۳- ۲۳۳- ۲۳۵

الصابئین: ۴۸۸
الصادق علیه السلام (راجع) ابـی عبدالله جعفر بن محمد (ع)
الصحاح (للجوهری): ۵۱۱
صحیفة الرضا علیه السلام: ۹۴
الصحیفة السجادیة ـ الادعیة السجادیة ـ: ۹۰-۱۸۱-۳۱۴
صحیفة الفرائض ـ او فرائض...ـ: ۸۷
صدر المتألهین الشیرازی: ۴-۱۰۸-۱۰۹ ۱۱۳ الی ۱۱۵ -۱۲۳ الی ۱۲۵
صدر الدین القونوی: ۵۶۴
الصدوق (ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابـویه القمی ـ صـدوق الطائفةـ): ۹۰-۹۱-۹۳-۹۴-۱۰۶- ۱۰۷- ۱۳۳- ۱۳۵- ۱۳۷- ۱۴۰- ۱۵۳- ۲۳۳- ۴۹۶- ۵۰۳- ۵۳۳- ۵۴۹
الصفاء: ۵۰۴
الصوفیة: ۹۲- ۲۱۷- ۴۷۶

الطبرسی: ۱۰۲-۱۳۰
الطوسی (الشیخ ابـوجعفر): ۷- ۱۰۴- ۱۰۶- ۱۰۷- ۱۲۹- ۱۳۰- ۱۳۲- ۱۳۳-۱۳۵-۱۳۷-۱۳۸ الی ۱۴۰- ۱۵۰- ۱۵۳- ۳۴۲
الطهرانی (الشیخ آقا بزرگ... صاحب الذریعة): ۱۰۳

العابدی الشاهرودی (الشیخ علی): ۵
عباد بن کثیر البصری: ۴۷۱
عباس بن المولی حاجی الطهرانی (شارح اصول...): ۱۱۴
العباسیین: ۹۵
عبدالله الافطح: ۵۸۸
عبدالله بن سنان: ۵۰۲
عبدالله بن موسی العبسی: ۱۰۱
العدة فی الاصول (للشیخ ابوجعفر الطوسی): ۱۲۹ الی ۱۳۲-۱۴۰-۱۴۶-۱۴۷- ۱۴۹ الی ۱۵۱
العراق: ۲۳۰
العرب: ۱۸۴-۳۳۳-۳۹۸-۵۴۸
العلاء بن رزین: ۵۷۴

العلامة الحلی: ۷
العلامة النیشابوری: ۵۲۷
علم الهدی: ۱۳۸ــ۱۴۰
عمر: ۲۴۱
عمر بن حنظلة: ۱۱۳
عیسی بن عبدالله الهاشمی: ۵۰۳
عیسی بن مریم علیهما السلام: ۸۵ــ ۸۶ــ ۳۰۵ــ ۳۶۱ــ ۴۱۷ــ ۴۴۸ــ ۴۵۶ــ ۴۷۷ــ ۵۵۰ــ ۵۵۱ــ ۵۵۸ــ ۵۵۹ــ ۵۶۱ــ ۵۶۴
عین المعانی: ۳۵۷
عیون اخبار الرضا: ۹۳

الغزالی (ابوحامد محمد): ۱۹۹ــ۲۰۰ــ ۴۵۳ــ ۴۹۹ــ ۵۴۸
الغنیة (لابن زهرة): ۱۳۹

الفارابی (ابی نصر): ۳۳
فاطمة علیها السلام: ۸۵ــ ۸۷ــ۸۹ــ۹۰ــ ۹۶ــ ۹۸ــ ۱۲۶ــ۵۵۹
الفتوحات الملکیة: ۷ــ۴۷۹ــ۵۵۹ــ ۵۶۰ الی ۵۶۴
الفراعنة: ۲۰۷ــ۲۰۸
الفرس: ۱۸۴
فرعون: ۲۹۴ ــ ۳۴۵ــ ۳۹۶ــ ۴۷۶ــ ۵۴۸ــ ۵۸۲
فصوص الحکم: ۷
فضل بن سهل ذوالریاستین: ۹۳
فضل بن شاذان: ۹۳
فقه الرضا: ۹۴
الفقیه «من لا یحضره الفقیه»: ۱۰۶ــ۱۰۷ــ ۱۳۳ــ۱۳۶ــ۱۳۹ــ۵۰۳ــ۵۰۴
فولکیة (پل): ۵۱
الفهرست (للشیخ الطوسی): ۷ــ ۱۳۶ ــ ۱۵۳

قارون: ۴۳۸
قاضی ابواسحق: ۲۵۸
قاضی احمد بن سریج الشافعی الفارسی الشیرازی المعروف بالباز الاشهب: ۱۳۰
قاموس الهند: ۵۸۸
القائم من آل محمد «عج» (راجع): المهدی «عج»
القتیبی: ۵۱۷
القدس: ۳۲۳
القران الکریم ــ کتاب الله العزیز ــ : فی اکثر مواضع الکتاب
قریش: ۱۸۶ــ۴۷۲
قوم فرعون: ۲۹۴ــ۳۴۳ــ۳۴۵
قوم لوط: ۳۲۲ــ۳۴۵
القهبائی (عنایة الله): ۱۰۳ــ۱۵۳
القیصری (داود بن محمود): ۳۷۲ــ۴۲۵ــ ۴۷۴ــ۵۰۰ــ۵۵۹

الکاظم علیه السلام (راجع): ابو ابراهیم موسی بن جعفر علیهما السلام
الکافی ــ الکافی الشریف ــ (راجع): اصول الکافی
کامل الزیارات (لابن قولویه): ۱۵۳

کانت (ایمانوئل): ۳۶-۴۴- ۴۷- ۵۰- ۵۲-۵۶-۵۸
کتاب اختیار معرفة الرجال-رجال الکشی-: ۷-۱۵۳
کتاب رجال ابن عقدة: ۱۵۳
کتاب رجال ابن غضائری: ۱۵۳
کتاب رجال البرقی: ۱۵۳
کتاب رجال الصدوق: ۱۵۳
کتاب رجال الشیخ الطوسی: ۷-۱۵۳
کتاب رجال النجاشی: ۷-۱۳۶
کتاب حل الاشکال فی معرفة الرجال (لسید بن طاووس): ۱۵۳
کتاب مجمع الرجال للقهبائی: ۱۵۳
الکرك (مدینة فی شرق الاردن): ۳۲۳
الکشاف: ۱۹۸- ۳۰۷- ۳۱۴
کشف الظنون: ۸۶-۹۳
کشف الغمة: ۹۴
الکسائی: ۲۸۱
الکشی (ابو عمرو): ۷ - ۱۳۵- ۱۴۶- ۱۴۸- ۱۴۹-۱۵۳
الکعبة- بیت الله- : ۴۸۵-۴۸۶-۵۰۰- الی ۵۰۴-۵۰۶
الکلینی (ابی جعفر محمد بن یعقوب): ۸۷- ۹۱-۱۰۵ الی ۱۰۸-۱۱۱ الی ۱۱۳- ۱۳۲ الی ۱۳۵-۱۳۷-۱۴۰-۱۵۳- ۱۵۸ الی ۱۶۰
کمیل بن زیاد النخعی: ۹۳-۵۸۸
الکوفة: ۵۶۰-۵۶۴

لایب نیتس: ۵۴
اللسان: ۱۸۵-۱۹۸-۵۸۸
لقمان (بن یاغورا المکنی بابو الانعم): ۳۵۷-۳۵۸
لوط علیه السلام: ۳۴۵ - ۳۲۲- ۳۲۳- ۳۴۵

ما بعد الطبیعة (کتاب): ۵۱
الماتریالیین: ۳۵
مارتین (جاك): ۵۵
المالکیة: ۶۷
المامقانی: ۱۰۳-۱۴۸-۱۵۰
مأمون (بن هارون الرشید): ۹۳
المتکلمین: ۳۸ - ۱۳۰- ۲۱۸- ۲۲۴- ۳۸۵- ۴۶۰-۵۲۶
المثالیین: ۳۵-۶۰
المجاهد: ۱۰۰
مجاهدان: ۲۴۷
مجلسی (محمد باقر): ۸۴- ۹۱- ۱۰۵- ۱۱۳- ۱۱۴- ۱۵۶
المجسطی (اقدم کتاب صنف فی الهیئة الفه بطلیموس): ۳۴۹
مجمع البیان: ۹۴
مجمع الرجال: ۱۰۳
المجوس: ۴۶۷- ۴۹۶
محمد بن الحسن الحر العاملی (صاحب الوسائل): ۱۰۲- ۱۰۵-۱۵۰
محمد بن حنفیة: ۸۸
محمد بن سنان: ۹۳
محمد بن شیخ عبد العلی آل عبد الجبار البحرانی القطیفی (شارح اصول...) :

۱۱۴
محمدبن‌على‌الاردبيلى‌الغروى الحائرى: ۷
محمدبن عمران العجلى: ۵۰۳
محمدبن ماجيلويه: ۱۳۵
محمدبن مسلم: ۴۹۱-۵۷۴
محمدتقى منشى تويسركانى: ۶
مرآت‌الجنان: ۹۲
مرآت‌العقول: ۱۵۶
المرجئة: ۳۸۵
مريم عليهاالسلام: ۸۶ - ۳۰۸ - ۴۹۱-
۵۶۱
المسلمين: ۸۹- ۱۴۱ - ۱۹۴ - ۳۶۹-
۳۷۲- ۴۳۵- ۴۷۱- ۴۷۷- ۵۳۳-
۵۶۰-۵۶۱-۵۷۲
المشائون: ۱۲۴
مصباح الشريعة: ۹۴
مصحف فاطمة: ۸۵-۸۷-۸۹-۹۰-۱۵۶
المعالم: ۱۰۶
المعتبر لمحقق الحلى: ۱۰۲-۱۲۸-۵۴۲
المعتزلة: ۶۲-۴۶۹
المعلى‌بن خنيس: ۵۱۱
المغنى: ۴۷۷
مفاتيح‌الغيب: ۴-۵-۲۰-۳۵-۵۵۴
مفضل‌بن صالح: ۲۲۰
مفضل‌بن عمر: ۱۵۷
مقام ابراهيم: ۵۰۰-۵۰۱
مقامات العارفين: ۳۷۰
مقباس‌الهداية: ۱۰۳
المقدسى: ۵۹۳
المقدمة (لابن خلدون): ۸۶
مكتبة آيـة‌الله العظمى السيد شهاب‌الدين
المرعشى النجفى: ۶
مكتبة كلية الاداب بجامعة طهران: ۶
مكتبة المجلس: ۶
مكة: ۳۲۲- ۴۷۰-۵۰۲-۵۰۴
المناقب (لابن شهراشوب): ۹۴
منتقى‌الجمان: ۱۳۴-۱۳۵-۱۳۷
من لايحضره الطبيب: ۱۰۶
من لايحضره الفقيه (راجع): الفقيه
مـؤسسة المطالعات والبحـوث العلمية و
الثقافية: ۴
مـوسى عليه‌السلام: ۸۵- ۱۵۹- ۳۳۳-
۳۳۶ - ۳۹۶ - ۴۶۲- ۴۷۶- ۵۵۰
۵۵۱- ۵۵۳- ۵۶۴-۵۸۲
موصل: ۳۴۵
مولوى (جلال‌الدين‌محمد البلخى): ۵۰۰
المولى حسين السجاسى‌الزنجانى (شارح
اصول...): ۱۱۳
المولى خليل القزوينى (شارح اصول...)
۱۱۴-۱۲۹
المولـى محمد امين استرابـادى (شارح
اصول...) ۱۱۳
المولى‌محمدحسين‌بن‌يحيى‌النورى(شارح
اصول...): ۱۱۳
المولـى محمد رفيع الجيلانـى (شارح
اصول...): ۱۱۴
المولـى محمد زمـان التبريـزى (شارح
اصول...): ۱۱۴
المولى صالح المازنـدرانى: ۷-۱۱۴-
۱۸۳-۵۹۳

المولی هادی السبزواری: ۱۲۳
المهاجرون: ۳۴۳
المهدی صاحب الزمان- عج: ۸۰- ۸۴- ۸۶- ۹۵- ۹۸ - ۱۳۹ - ۵۵۸ الی ۵۶۱-۵۶۳- ۵۶۴
المیرزا رفیعا (شارح اصول...): ۱۱۴
المیرزا محمداسترابادی: ۱۱۳
المیرزا محمدباقر القمی الهمدانی: ۱۱۳
میرسن (امیل): ۵۶
المیر محمدباقر المدرس: ۱۱۳
میزان الاعتدال: ۱۰۱
میسر بن عبدالعزیز: ۵۲۶

نثر الدرر: ۹۲
النجاشی (ابی الحسین النجاشی الاسدی): ۷-۸۷-۹۲-۱۳۶-۱۵۲
النجاشی (عبدالله): ۹۱
نرس (قریة بسواد العراق): ۲۳۰
النصاری: ۱۸۴-۳۰۵-۴۸۸-۴۹۶
نصیر الدین الطوسی: ۵۳۲-۵۶۴
النعمانی (ابی عبدالله محمد بن ابراهیم بن جعفر): ۸۴
نمرود: ۵۵۴-۵۵۵
نوح علیه السلام: ۳۲۳-۳۲۴-۳۴۵
النوری- المحدث- (میرزاحسین): ۱۰۵- ۱۴۹-۱۵۰-۱۵۱
النوری (المولی علی...): ۶-۷-۲۴۵- ۴۰۶-۵۵۴
نهج البلاغة: ۸۸ الی ۹۰
نهج السعادة: ۸۹

وثوق الدوله: ۶
الوجیزة: ۱۰۶
الوسائل (وسائل الشیعة): ۹۴-۹۶-۱۰۲- ۱۵۰
الوقائع: ۱۲۸

الهادی (ابو الحسن علی بن محمد ع): ۹۴- ۲۰۵
هارون: ۳۹۶-۴۷۶-۵۶۴-۵۸۲
هارون العجلی: ۸۶
الهدایة: ۹۱
هشام: ۲۴۶
هشام بن الحکم: ۹۳
همدان: ۲۳۷
الهند: ۱۱۴-۱۸۴
هیوم: ۵۶

الیافعی (صاحب مرآت الجنان): ۹۲
یحیی: ۴۶۲
یحیی بن اکثم: ۹۴
یعقوب: ۳۶۹
الیمن: ۱۹۹
یوسف علیه السلام: ۵۱۱-۵۶۴
یونس بن یزید: ۲۴۸
یونس علیه السلام: ۲۶۲-۳۵۷
الیهود: ۱۸۴-۱۸۶-۳۲۷-۳۳۷-۳۳۸- ۴۳۲-۴۷۶-۴۸۸-۴۹۶

جدول الصواب

الصفحة ١٦٣	السطر ٦	الانبياء
« ١٦٧	« ٢١	ننبئكم
« ١٦٩	« ١٠	رجحوا
« ١٧٧	« ١	ظلالهم
« ١٨٧	« ٤	سبحانه
« ١٨٩	« ٦	يهدون
« ١٩٣	« ١٤	مجعولة
« ١٩٤	« ٤	لاتينا
« ١٩٦	« ٤	ربوبيته
« ١٩٧	« ٢	و بخهم
« ١٩٧	« ٢٠	لينذرواقومهم
« ١٩٨	« ٩	ففيه
« ١٩٩	« ٢	الفقهية
« ١٩٩	« ١٠	الفقه
« ٢٠٦	« ١٦	الافتراق
« ٢٠٨	« ٢٢	القلبية
« ٢١٨	« ٥	خلقا
« ٢٢٤	« ١٧	القضايا
« ٢٣٤	« ٤	ماحض
« ٢٩٥	« ٥	المقعر
« ٣٧٣	« ٢	والعلم لا
« ٤٦٣	« ١١	يحببكم
« ٥٧٦	« ١٩	آتيه

(استدراك موجز على المقدمة)

نلفت نظر القراء الكرام الى كلام لي حول مقدمتي على شرح الكافي المسمى بالحاوي وهو كما يلي:

قدمضت سنوات على كتابتي للمقدمة وقد حصل لي في خلالها عدة تطورات في النظريات المذكورة في المقدمة اضافة الى سنوح نظريـات جديدة غير مذكورة في المقدمة لها صلة وثيقة باصولها ومسائلها.

فعلى هذا الاساس لا يعد المقدمة بعد حصول هذه التطورات وسنوح هذه الاراء ممثلة تمثيلا كاملا لما اراه الان حول الاصول و القضايا المبحوثة فيها، اذقداعـددت المقدمة بعدمضي سنوات للطبع و اشرفت عليه ولم يكن لـي تجديدها وتغييرها حسب التطورات و النظريات الحاصلة عندي حديثا، ولم يجز في سنة التحقيق اهمال حصول التطور اوالنظرية الجديدة بما لهما من الصلة بالنظريات السابقة.

فمن هذه الجهة وجب ان الفت الانظار الى ذلك تنبيهاً على عدم وفاء مااحتوت عليه المقدمة بالتمثيل الكامل لما يراه نظري القاصر. ولا يعني هذا ان ماحصل بعد المقدمة غير خال عن القصور فان ذلك امرغير ممكن في سنة العقل سيما ما اظن بنفسي من فتور العزيمة و قلة البضاعة وعدم سعة الطرة وعدم ركوني الى ارائي الشخصية غير العامة ركونا نهائيا و ان كانت معروضة في هيئة البرهان الاماوفقني اليه لليقين.

وفي ختم هذا الكلام نقول: ان عدداً من هذه الامور المذكورة قدادركتها في الفوائد المكتوبة قبل الشرح وعدداً اخرمنها تداركنيها في مواضع متفرقة من الشرح حسب مناسبات الاحاديث. ولله الامر من قبل ومن بعدوالحمدلله اولا واخراً.

علي عابدي شاهرودي

١٣٦٥/١٢/٥